22 декабря 1910 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ С.-Петербургской духовной академіи епископъ *Георгій*.

Возраженіе противъ ложнаго мнѣнія, будто Іисусъ Христосъ въ дѣйствительности не жилъ.

Въ Германіи существуетъ общество монистовъ (Monisten-Bund), состоящее изъ ученыхъ и полуученыхъ, которые утверждаютъ, что всѣ явленія въ природѣ, какъ физическія, такъ и тѣ, которыя мы считаемъ психическими, ничто иное, какъ продуктъ одной матеріи. Они отвергаютъ, такимъ образомъ, существованіе какого-либо духовнаго явленія, и слѣдовательно, существованіе души и Бога. Не буду говоритъ о томъ, что это ученіе само по себѣ съ философской точки зрѣнія совершенно не основательно, но оно противорѣчитъ также всякой религіи. Одинъ изъ главныхъ ихъ представителей профессоръ Дрюсъ (Drews) изъ г. Карлсруэ, въ своихъ публичныхъ лекціяхъ, съ которыми онъ недавно выступалъ въ разныхъ городахъ Германіи, высказалъ и старался доказать мнѣніе, будто Христосъ въ дѣйствительности никогда не существовалъ, а есть только миѳъ. По поводу этихъ публичныхъ лекцій было два собранія въ Берлинѣ, состоявшія изъ ученыхъ богослововъ, пасторовъ и другихъ представителей высшей интеллигенціи. Въ этихъ собраніяхъ находилось много сторонниковъ мнѣнія Дрюса, а также много и противниковъ. Я не могу здѣсь сообщить подробно все, что было сказано каждымъ изъ его сторонниковъ отдѣльно, но я суммирую ихъ мнѣнія слѣдующимъ образомъ. Въ доказательство того, что Іисусъ Христосъ вовсе не жилъ, они приводятъ три главныхъ обстоятельства: во-первыхъ, мнимое умолчаніе о Немъ въ литературѣ того времени, во-вторыхъ, умолчаніе еврейскаго историка I вѣка Юста изъ Тиберіады и, въ-третьихъ, невозможность осужденія Христа ночью, и притомъ еще въ ночь на праздникъ.

Я былъ очень удивленъ чрезвычайно страннымъ утвержденіемъ, будто Христосъ никогда не жилъ, такъ какъ можно еще спорить о томъ, кто былъ Христосъ и что Онъ собою представлялъ, чему Онъ училъ; въ какомъ отношеніи находится Его ученіе къ еврейству того времени, какое извѣстіе о Немъ правильно и какое представляетъ собою легенду; дѣйствительное же существованіе Его такъ же несомнѣнно, какъ несомнѣнно, напр., то, что существовали Будда и Магометъ, хотя съ ихъ жизнью связано много легендъ и миѳовъ.

Я лично не хотѣлъ принимать участія въ этомъ, какъ мнѣ казалось, совершенно безполезномъ диспутѣ, такъ какъ мнѣ 91 годъ, два года тому назадъ я ослѣпъ и самъ не могу прочесть ни одной строчки. Поэтому мнѣ очень трудно просить другихъ находить въ книгахъ замѣтки и доказательства, а иногда прямо невозможно, такъ какъ я не могу точно обозначить искомаго мѣста; такимъ образомъ, я долженъ въ большинствѣ случаевъ разсчитывать на свою память. Помогла мнѣ при составленіи этой статьи моя невѣстка О. Г. Хвольсонъ, которой я и приношу свою искреннюю благодарность.

Недавно я получилъ протоколы засѣданій, посвященныхъ этому религіозному вопросу въ Берлинѣ. Изъ нихъ я узналъ, что у большинства ученыхъ, принимавшихъ участіе въ преніяхъ, нельзя отрицать знанія и честнаго отношенія къ дѣлу, но что у нѣкоторыхъ рѣшительно не достаетъ знакомства съ религіознымъ положеніемъ евреевъ того времени и вѣрнаго пониманія источниковъ. Одинъ изъ лекторовъ, пасторъ Штейдель (Steudel) изъ г. Бремена, также отрицающій существованіе Христа, ссылается, между прочимъ, и на меня, въ то время, какъ изъ его аргументовъ видно, что онъ мою книгу «Das letzte Passamahl Christi u. der Tag seines Todes» вовсе не читалъ, въ противномъ случаѣ онъ многаго въ своей лекціи не сталъ бы утверждать. Будучи убѣжденъ, что христіанство безъ Христа немыслимо и что оно потеряло бы, такимъ образомъ, свою почву, на которой оно зиждется, я считаю нужнымъ, какъ это мнѣ ни трудно, высказать свое мнѣніе объ этомъ спорномъ вопросѣ съ чисто исторической точки зрѣнія.

Само собою разумѣется, что я не могу выступить противъ людей, отрицающихъ существованіе Христа, съ катехизисомъ въ рукахъ. Поэтому я здѣсь совершенно не принимаю во вниманіе христіанскихъ догматовъ и ученія церкви и выступаю только, какъ объективный изслѣдователь. Я начинаю съ источ-

никовъ о жизни и ученіи Христа. Если сопоставить паралельно извѣстія трехъ первыхъ Евангелій, то становится тотчасъ замѣтнымъ, что они составлены изъ различныхъ источниковъ: 1) изъ главнаго источника, которымъ пользовались всѣ три синоптика, т. е. три первые евангелиста, 2) источника, которымъ пользовались при составленіи Евангелій отъ Матѳея и Луки, и 3) источника, которымъ пользовался только одинъ изъ послѣднихъ двухъ. 1-й и 2-й источники были несомнѣнно первоначально составлены на арамейскомъ языкѣ [1]), что до очевидности доказалъ Вельгаузенъ (Wellhausen) въ своемъ вступленіи къ синоптическимъ Евангеліямъ. Арамейскій оригиналъ не сохранился; у насъ существуетъ только его греческій переводъ. Много техническихъ религіозныхъ выраженій переведены буквально, а не по смыслу, что повело къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ, которыя частью не устранены и до настоящаго времени.

Вышеназванный первый источникъ, который мы назовемъ главнымъ, или общимъ источникомъ, составляетъ приблизительно половину Евангелія отъ Матѳея и Луки и почти все Евангеліе отъ Марка. Синоптики передаютъ свои извѣстія изъ этого источника въ большей части случаевъ одинаково, иногда со стилистическими отступленіями, а иногда съ нѣкоторыми измѣненіями, выраженными также въ сокращеніяхъ и прибавленіяхъ.

Всякій историкъ, знакомый съ манерой писанія исторіи у арабовъ и сирійцевъ, знающій европейскія хроники среднихъ вѣковъ, знакомый также со всѣми способами, служившими возникновенію, постепенному развитію и расширенію еврейскихъ книгъ въ продолженіе первыхъ вѣковъ христіанства— изслѣдователь, знакомый съ всѣмъ этимъ, не будетъ сомнѣваться въ томъ, что три синоптика прежде всего пользовались однимъ и тѣмъ же источникомъ.

Въ этомъ источникѣ они или сами дѣлали измѣненія, или же эти измѣненія были сдѣланы позже другими по разнымъ причинамъ.

Когда же появился этотъ «главный источникъ» и кѣмъ онъ былъ составленъ? Въ своей книгѣ «das letzte Passamahl Christi u. der Tag seines Todes» стр. 59 и далѣе, я доказалъ, что онъ составленъ самое позднее въ 55-мъ году по Р. Х.,

---

[1]) Языкъ, на которомъ евреи въ то время говорили въ Палестинѣ.

значитъ, не позже, какъ около 20 лѣтъ послѣ распятія Христа; такимъ образомъ, онъ могъ происходить отъ очевидцевъ жизни Христовой. Я говорю *не позже* 55-го года по Р. Х.; но онъ могъ быть составленъ и гораздо раньше. По всей вѣроятности, онъ составленъ не однимъ, а нѣсколькими учениками Христа; ибо, если ученикъ хочетъ описать жизнь своего любимаго учителя, онъ принимается за работу не одинъ, а созываетъ своихъ товарищей, и каждый изъ нихъ сообщаетъ, что онъ видѣлъ и слышалъ о своемъ учителѣ.

Что очевидцы принимали участіе въ этой работѣ, не подлежитъ никакому сомнѣнію; во-первыхъ, это можно заключить по времени составленія работы, которое такъ близко къ распятію Христа, а также по манерѣ описанія здѣсь нѣкоторыхъ событій изъ жизни Христа. Такое отчетливое и богатое красками описаніе бесѣды и душевнаго настроенія Христа въ вечеръ передъ Его распятіемъ можетъ быть передано только очевидцемъ, т. к. никакой семитъ и, конечно, никакой еврей, если бы онъ не былъ очевидцемъ, не былъ бы въ состояніи такъ углубиться въ настроеніе другого и это настроеніе такъ передать, какъ это здѣсь передано. Такимъ образомъ, мы имѣемъ въ этомъ главномъ источникѣ совершенно вѣрное доказательство существованія Христа, и Іисусъ Христосъ представляетъ собою не что-нибудь воображаемое или миѳъ, а живое историческое лицо, какъ Цезарь, Карлъ Великій, Наполеонъ I.

Перейдемъ теперь къ другимъ аргументамъ, приводимымъ однимъ изъ сторонниковъ Дрюса: одинъ пунктъ, которому, какъ видно, придаютъ большое значеніе, это «мнимое молчаніе исторической литературы I в. о Христѣ». Этотъ аргументъ не имѣетъ никакого значенія, т. к. въ дѣйствительности историческая литература I в. знаетъ объ Іисусѣ Христѣ какъ разъ столько, сколько она могла знать. Во времена Христа жилъ жестокій царь Иродъ, потомъ царствовалъ его сынъ Архелай, за нимъ слѣдовали жестокіе римскіе префекты,—всѣ эти мужи въ продолженіе своего властвованія предали смерти тысячи лучшихъ и благороднѣйшихъ людей изъ еврейскаго народа; какъ же можно было вспомнить, что между тысячами людей находился одинъ, котораго звали Іисусомъ! Приблизительно 20 лѣтъ спустя послѣ распятія Христа началось броженіе среди еврейскаго народа, которое привело къ возстанію и войнѣ съ римлянами, къ уничтоженію іудейскаго государства и къ ги-

бели сотенъ тысячъ населенія. Вскорѣ послѣ разрушенія храма и уничтоженія государства началась снова, уже при Троянѣ, ужасная война съ римлянами, которая съ нѣкоторыми перерывами продолжалась до 135-го года. Она кончилась почти полнымъ уничтоженіемъ еврейскаго народа; почти вся Палестина представляла собою поле битвы, покрытое убитыми, которыхъ даже долгое время не давали хоронить, а послѣ этого истребленія большей части народа, противъ немногихъ оставшихся въ живыхъ начались ужасныя религіозныя гоненія, продолжавшіяся до временъ Антонія Пія. Какъ же, при такихъ обстоятельствахъ, могли среди евреевъ остаться воспоминанія о дѣяніяхъ одного благочестиваго мужа? Несмотря на это, они его все-таки знали настолько, насколько при такихъ обстоятельствахъ это возможно было.

Іосифъ Флавій, написавшій свою «Археологію» (древнюю исторію евреевъ) въ 80-хъ годахъ 1-го столѣтія, родившійся въ Іерусалимѣ въ 35-мъ году и жившій тамъ приблизительно до 71-го года по Р. Х., говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, о Іоаннѣ Крестителѣ и о Іаковѣ, такъ называемомъ [1]) братѣ Христа. Всѣ нападки на подлинность этихъ мѣстъ совершенно неосновательны. Одинъ изъ величайшихъ филологовъ и историковъ прошлаго столѣтія, Альфредъ фонъ Гутшмидтъ, считаетъ мѣсто у Іос. Флавія объ Іисусѣ Христѣ несомнѣнно за подлинное, только онъ предполагаетъ, что, впрочемъ, до очевидности ясно, что въ позднѣйшее время къ тексту прибавлены христіанами нѣкоторыя фразы. Въ своей книгѣ «О нѣкоторыхъ средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ», второе, совершенно переработанное изданіе 1880 г., стр. 49, я говорилъ объ этомъ мѣстѣ и также считаю его за подлинное. Это мѣсто гласитъ: «около этого времени (т. е. во время Пилата) жилъ Іисусъ, человѣкъ, исполненный мудрости, [если его вообще можно называть человѣкомъ]. Онъ совершилъ неимовѣрныя дѣла [и былъ учителемъ всѣхъ тѣхъ, кто охотно воспринималъ истину]. Онъ привлекъ къ себѣ много евреевъ и язычниковъ. [Христосъ (т. е. возвѣщенный пророками Мессія), былъ Онъ, а не кто другой]. По настоянію

---

[1]) Свидѣтельство объ Іисусѣ Христѣ въ Antiquitates Judaicae, XVIII, 3, 3; объ Іоаннѣ Крестителѣ—XVIII, 5, 2; объ Іаковѣ, братѣ Господнемъ—XX, 9, 1. Flavii Iosephi opera, edidit B. Niese, 1890, Antiquitates Judaicae, vol. 4.

вліятельныхъ мужей среди насъ, Пилатъ приговорилъ Его къ распятію. Несмотря на то, тѣ, которые любили Его прежде, остались ему вѣрными и послѣ смерти. [На третій день Онъ воскресъ и явился имъ, какъ возвѣщали о томъ и о многихъ другихъ чудесахъ посланные Богомъ пророки]. Христіане, называющіе себя такъ по Его имени, существуютъ по нынѣ» [1]). Что Іосифъ Флавій смотрѣлъ на осужденіе Христа, какъ на печальное для евреевъ событіе, доказываютъ его слова, слѣдующія непосредственно за только что приведенной цитатой: «также въ это время у евреевъ произошелъ еще *другой несчастный* случай».

Главнымъ доказательствомъ подложности тѣхъ трехъ мѣстъ у Іосифа Флавія, гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, Іоаннѣ Крестителѣ и Іаковѣ, братѣ Господнемъ, нѣмецкіе богословы считаютъ то, что Іосифъ, *какъ фарисей,* не могъ отзываться симпатично объ Іисусѣ Христѣ, Іоаннѣ Крестителѣ и Іаковѣ. Въ доказательство же того, что изучающіе книги Новаго Завѣта нѣмецкіе богословы совершенно не способны судить о томъ, что могъ и чего не могъ говорить фарисей въ данномъ случаѣ, можно привести слѣдующее. Какъ извѣстно, фарисей раввинъ Гамаліилъ старшій, по свидѣтельству Дѣяній Св. Апостоловъ (гл. 5, 38 сл.), вступился за апостоловъ и при этомъ сказалъ: «И нынѣ, говорю вамъ, отстаньте отъ людей сихъ и оставьте ихъ: ибо если сіе предпріятіе и сіе дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится; А если отъ Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобъ вамъ не оказаться и богопротивниками». Большая часть нѣмецкихъ изслѣдователей книгъ Н. Завѣта, между ними даже Вейцзеккеръ (Weizsäcker) объявили это мѣсто подложнымъ и только потому, что, по ихъ мнѣнію, *фарисей не могъ произнести такихъ словъ.* Я же доказалъ (das letzte Passamahl Christi u. der Tag seines Todes» стр. 96), что, сказанное здѣсь Гамаліиломъ собственно есть только не совсѣмъ точный греческій переводъ одного анонимнаго изреченія въ Мишнѣ (древнѣйшій раввинскій сборникъ религіозныхъ законовъ) трактатъ Аботъ, 5, 17 и нѣкоторыхъ другихъ мѣстъ. Такимъ образомъ, *нѣтъ никакого основанія* считать подложными вышеназванныя мѣста у Іосифа

---

[1]) Слова въ скобкахъ [суть прибавленія къ тексту, сдѣланныя христіанами.

Флавія, гдѣ говорится о Христѣ, Іоаннѣ Крестителѣ и Іаковѣ, и которыя тѣсно связаны между собою.

Итакъ, извѣстіе о Христѣ въ литературѣ имѣется уже въ 80-хъ годахъ I ст. Нѣмецкіе богословы нашли въ приведенныхъ мѣстахъ Іосифа Флавія драгоцѣнный камень, который по незнанію приняли за стекло и выбросили его.

Тому, что у *Юста* ничего не говорится о Христѣ, можетъ удивляться только тотъ, кто не знаетъ главнаго содержанія сочиненія Юста. Юстъ изъ Тиберіады былъ современникъ Іосифа Флавія и его злѣйшій политическій противникъ. Его сочиненіе содержало, главнымъ образомъ, полемику съ противникомъ, о которомъ онъ утверждаетъ, что тотъ былъ измѣнникомъ. Я спрашиваю, гдѣ же было мѣсто въ такой книгѣ говорить о Христѣ, который сорокъ лѣтъ тому назадъ долженъ былъ умереть между тысячами другихъ?

Что касается *раввинской литературы*, можно замѣтить слѣдующее: *современной Христу раввинской литературы вообще не существуетъ*. Она вообще начинается только со II вѣка. Изъ раввинскихъ сочиненій, упомянутыхъ пасторомъ Штейделемъ въ его рѣчи, ни одного нѣтъ раньше приблизительно половины II-го вѣка.

Сочиненіе Мишна, которое считается проф. Шюреромъ и многими другими главнымъ источникомъ для религіозныхъ нормъ времени Христа, составлено въ концѣ II столѣтія по Р. Х. и можетъ разсматриваться только, какъ изображеніе раввинизма *этого* столѣтія, но *отнюдь* не времени Христа, такъ какъ со времени Христа до составленія этого сочиненія произошли въ еврейской религіи не только эволюціи, но цѣлыя революціи.

Еврейство при жизни Христа было совершенно другимъ, чѣмъ то, которое было во время появленія Мишны, такъ какъ тогда господствовали въ религіозной жизни преимущественно саддукейскія религіозныя постановленія, а не раввинскія. Только впродолженіе двухъ послѣднихъ десятилѣтій существованія храма, т. е. приблизительно 50—70 г. по Р. Х., раввинамъ удалось, благодаря нѣкоторымъ внѣшнимъ для нихъ благопріятнымъ обстоятельствамъ, добиться принятія ихъ религіозныхъ постановленій; но эта побѣда была уже тогда только временная и не всеобщая. О раввинскихъ религіозныхъ постановленіяхъ сохранилась большая литература; о саддукейскихъ же, мы, къ сожалѣнію, знаемъ немного. Но изъ того, что мы объ этомъ знаемъ, видно, что еврейство во время

жизни Христа было другимъ, нежели во время появленія Мишны. Принятіе Мишны за главный источникъ для описанія религіознаго положенія евреевъ во время Христа, что сдѣлалъ, главнымъ образомъ, Шюреръ [1]), имѣло прямо несчастныя послѣдствія для вѣрнаго пониманія религіознаго положенія во время жизни Христа и для пониманія Новаго Завѣта.

Въ своей отличной и нужной для христіанскихъ богослововъ книгѣ Шюреръ неоднократно самъ говорилъ и указывалъ, что Мишна ему служитъ главнымъ источникомъ для описанія религіознаго положенія временъ Христа, и этимъ способствовалъ невѣрному пониманію дѣла и запуталъ этотъ вопросъ. Всѣ протесты еврейскихъ ученыхъ онъ оставилъ совершенно безъ вниманія. Онъ поступилъ, какъ я указалъ въ другомъ мѣстѣ, въ родѣ того, какъ если бы вздумали изображать древне-римское право временъ республики по кодексу Юстиніана, да еще по ненадежнымъ переводамъ этого сочиненія.

Гораздо лучшимъ источникомъ, чѣмъ Мишна, для описанія религіознаго положенія евреевъ во время Христа, могла бы служить Tosifta [2]), которая въ своей основѣ старше Мишны, и гдѣ находятся важныя историческія свѣдѣнія о саддукейскихъ первосвященникахъ того времени и др.; но Шюреръ и другіе не могли пользоваться Tosifta, какъ источникомъ, такъ какъ она—*не переведена*; graeca sunt, non leguntur!

Въ сохранившейся раввинской литературѣ II вѣка попадается, правда, иногда матеріалъ или изреченіе, которые происходятъ отъ раввиновъ II и I столѣтія до Р. X. и I столѣтія по Р. X. Этотъ матеріалъ содержитъ приблизительно нѣсколько десятковъ общеизвѣстныхъ нравственныхъ изреченій, которыя всѣ вмѣстѣ заполняютъ 2—3 страницъ. Далѣе тамъ находятся религіозныя постановленія, обсуждающія только ритуалъ, религіозные обряды, а также юридическіе вопросы и т. п. При изложеніи подобныхъ вопросовъ вовсе *не могла* быть рѣчь объ Іисусѣ Христѣ. Въ самомъ талмудѣ находится относительно много извѣстій о Христѣ; они распадаются на два класса: на такія, которыя происходятъ, большею частью, изъ

---

[1]) Въ своемъ сочиненіи „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“.

[2]) Сборникъ религіозныхъ законовъ въ томъ же порядкѣ, какъ въ Мишнѣ.

III или IV столѣтія и не имѣютъ никакого историческаго достоинства, и на нѣкоторыя немногія извѣстія I ст., которыя съ исторической точки зрѣнія очень цѣнны.

Въ началѣ II ст. возникли въ Палестинѣ разныя еретическія секты евреевъ-христіанъ, старавшіяся уничтожить самую основу еврейской религіи. Эти опасные для еврейства евреи-христіане, принявшіе въ теченіе времени даже безнравственное, отчасти, направленіе, жили среди правовѣрныхъ евреевъ, повидимому нераздѣльно отъ нихъ, ходили въ санагоги и выступали даже тамъ канторами. Въ концѣ концовъ правовѣрные евреи убѣдились въ томъ, что религіозное направленіе этихъ людей несомнѣнно анти-еврейское; слышали также, что они считали своимъ учителемъ и руководителемъ Іисуса Христа.

Вслѣдствіе этого, возникло между евреями подозрѣніе противъ личности Іисуса, *о которомъ раньше имѣли хорошее мнѣніе*, и, мало-по-малу, образовались враждебныя легенды по отношенію къ его личности и къ нѣкоторымъ изъ его учениковъ.

Эти легенды встрѣчаются въ Талмудѣ въ мѣстахъ, происходящихъ не раньше III ст. Единственно вѣрныя мѣста тѣ, гдѣ говорится, что Христосъ былъ распятъ наканунѣ Пасхи, при чемъ одновременно находится совершенно невѣрное извѣстіе, что это распятіе произошло въ городѣ Лиддѣ въ юго-западной Палестинѣ. Въ остальномъ всѣ эти извѣстія исторически не имѣютъ никакого значенія. Наоборотъ, есть три цѣнныхъ извѣстія объ Іисусѣ Христѣ I в. и начала II в.: раввинъ Еліезеръ, сынъ Гиркана, шуринъ Гамаліила II, велъ знакомство въ галилейскомъ городѣ Сепфорисъ съ однимъ евреемъ-христіаниномъ, по имени Іаковомъ изъ Кефаръ-Шеханія, про котораго говорятъ, что онъ былъ однимъ изъ учениковъ Іисуса, и что онъ исцѣлялъ именемъ Іисуса больныхъ, въ чемъ этотъ раввинъ очевидно ничего предосудительнаго не нашелъ. Этотъ Іаковъ сообщаетъ ему какое-то законное постановленіе, которое Іисусъ вывелъ совершенно по манерѣ раввиновъ изъ одного стиха 5-й книги Моисея (Второзак. 23, 19). Раввинъ Еліезеръ замѣчаетъ на это, что ему очень нравится манера съ которою Іисусъ вывелъ это постановленіе [1]). Позже этотъ самый раввинъ Еліезеръ задаетъ вопросъ, будетъ ли «Кто-то»

---

[1]) Talm. b., Aboda zara, f. 16, b.—17, a.

принимать участіе въ будущей жизни, при чемъ онъ, какъ я это доказалъ въ своемъ соч. «Das letzte Passamahl [1]), подразумѣвалъ Іисуса Христа; отсюда видно, что онъ началъ сомнѣваться въ правой вѣрѣ Христа. Далѣе этотъ же Еліезеръ разсказываетъ, что его отдали подъ судъ римлянъ въ Палестинѣ, во всякомъ случаѣ до 120 г., обвиняя его въ томъ, что онъ христіанинъ [2]). Это имѣетъ, вѣроятно, связь съ процессами противъ христіанъ, о которыхъ говоритъ Плиній младшій. Вслѣдствіе ловкаго отвѣта судьѣ, раввинъ былъ послѣднимъ оправданъ. Еліезеръ сказалъ потомъ, что то, что его отдали подъ судъ, гдѣ чуть не осудили, было Божьимъ наказаніемъ за то, что ему понравились выше упомянутыя слова Христа.

Приблизительно въ 130-мъ г. по Р. Х. мы уже находимъ извѣстіе, что племянникъ одного знаменитаго раввина былъ укушенъ змѣей; одинъ ученикъ, или вѣрнѣе сказать, сторонникъ Христа хотѣлъ лѣчить больного именемъ Іисуса. Это предложеніе было, однако, отклонено раввиномъ, сказавшимъ, что пусть лучше его племянникъ умретъ, чѣмъ вылѣчится именемъ Іисуса Христа [3]).

По этимъ извѣстіямъ видно, какъ прежнее хорошее мнѣніе раввиновъ о Христѣ мало по малу переходило въ ненависть. Также видно по тѣмъ же извѣстіямъ, что раввины второй половины I в. и начала II в. по Р. Х. *хорошо знали личность Христа* и вначалѣ были о немъ несомнѣнно хорошаго мнѣнія.

Раввины знали также уже приблизительно въ 71 г. по Р. Х. Евангеліе которое было, вѣроятно, первоначальной основой Евангелія отъ Матѳея, такъ, въ Талмудѣ говорится: раввинъ Гамаліилъ II велъ процессъ со своей сестрой о наслѣдуемомъ владѣніи ихъ отца, раввина Симеона, сына Гамаліила, который былъ казненъ около 70 г. вмѣстѣ съ другими раввинами, участвовавшими въ возстаніи. Послѣ казни ихъ отца, они предстали предъ судьей, очевидно, назначеннымъ римлянами, бывшимъ, несомнѣнно, евреемъ-христіяниномъ (хотя объ этомъ

---

[1]) Das letzte Passamahl Christi und der Tag Seines Todes, SS. 101, a.
[2]) Talm. b., Aboda zara, f. 16, b—f. 17, a.
[3]) Talm. jerusch. Schabbath, 14-d внизу Talm. bab., Aboda zara, f. 27, b.

прямо не упоминается [1]), сторонникомъ ученія апостола Павла. Судья сказалъ имъ, чтобы они наслѣдство раздѣлили между собою. На это Гамаліилъ замѣтилъ, что, по законамъ Моисея, дочь не имѣетъ права на наслѣдство отца. Судья ему возразилъ: «съ тѣхъ поръ, какъ Вы лишились Вашей страны [2]), законы Моисея отмѣнены, и дано Евангеліе». Послѣ этого Гамаліилъ сдѣлалъ подарокъ судьѣ и, когда онъ пришелъ къ нему на другой день, *судья указалъ ему на стихъ изъ Ев. отъ Матѳ. 5, 17 на арамейскомъ нарѣчіи, гдѣ говорится, что Христосъ хочетъ не отмѣнять законовъ Моисея, но только сдѣлать къ нимъ прибавленія*; и присудилъ ему получить все наслѣдство [3]).

Изъ этого важнаго извѣстія видно, что около 71 г. по Р. Х. не только уже существовало Еванг. отъ Матѳея, но и что христіане того времени его хорошо знали. Это важное мѣсто, какъ кажется, осталось совершенно неизвѣстнымъ новѣйшимъ изслѣдователямъ Новаго завѣта. Кстати замѣчу, что *эта цитата Матѳея—вообще древнѣйшая цитата изъ Евангелій; болѣе древней нѣтъ; поэтому на нее слѣдуетъ обратить особое вниманіе.*

Другія возраженія, приведенныя на диспутахъ по поводу лекцій проф. Дрюса (Drews), я давно частью опровергъ, частью въ нихъ исправилъ неточности. Такъ говорили, что при веденіи процесса противъ Христа не были соблюдены правила, принятыя въ Мишнѣ при обсужденіи уголовныхъ дѣлъ. Уже въ 1875 г. я подробно доказалъ въ русской статьѣ «Пасхальная вечеря» и потомъ въ своемъ нѣмецкомъ сочиненіи «das letzte christi und der Tag seines Todes», что приведенный Passamahl, главнымъ образомъ, въ исполненіе саддукеями приговоръ надъ Христомъ находится въ большомъ противорѣчіи съ раввинскими постановленіями о порядкѣ веденія уголовныхъ процессовъ; объясненіе этому я нашелъ въ томъ, что способъ веденія процесса противъ Христа происходилъ по саддукейскимъ правиламъ веденія уголовныхъ дѣлъ, такъ какъ первосвященниками того времени, президентами Синедріона, были саддукеи. На-

---

[1]) Въ текстѣ онъ называется философомъ въ замѣну слова „христіанинъ„ („Nozeri“), которое евреи въ своихъ сочиненіяхъ часто избѣгали писать изъ боязни передъ цензурой.

[2]) Дословно: „изгнаны“. Здѣсь былъ бы этотъ переводъ неумѣстенъ, такъ какъ евреи послѣ разрушенія второго храма тогда не изгонялись.

[3]) Talm. b., Schabbath, f. 116, a—b.

оборотъ, правила веденія уголовныхъ дѣлъ въ Мишнѣ были составлены по правиламъ фарисеевъ, были въ высшей степени гуманны и возбудили большое удивленіе современныхъ юристовъ. Одинъ изъ величайшихъ современныхъ юристовъ, Тонисенъ, профессоръ исторіи права въ Брюсселѣ, бывшій позднѣе продолжительное время министромъ юстиціи въ Бельгіи, доказываетъ въ своей статьѣ «La peine de mort chez les Rabbins», что великіе гуманные принципы по отношенію веденія уголовныхъ дѣлъ, установленные величайшими итальянскими юристами XVII ст., напр. Беккаріа и др., уже были хорошо извѣстны раввинамъ II ст.; что касается до саддукеевъ, то мы знаемъ навѣрное, что у нихъ былъ очень жестокій сводъ уголовныхъ законовъ, въ которомъ буквально понимали законъ Моисея: око за око, зубъ за зубъ; раввинамъ, однако, удалось приблизительно въ 55-мъ или въ 60-мъ г. по Р. Х. этотъ сводъ законовъ устранить, и день устраненія этого свода законовъ они постановили праздновать. И не взирая на это, *лекторы удивляются, что правила веденія процесса при осужденіи Христа не согласуются съ правилами Мишны!*

Можетъ быть въ скоромъ времени одинъ изъ этихъ господъ, желающихъ доказать, что Христосъ вовсе не жилъ, пожелаетъ утверждать, что Онъ вовсе не былъ рожденъ и въ доказательство этого будетъ приводить несоотвѣтствіе изображенія Рождества Христова на картинѣ художника Uhde съ тѣмъ же сюжетомъ на картинахъ Della Notte и Correggio.

Возражаютъ также, что Христосъ никакъ не могъ быть распятъ въ *праздникъ* и что *ночью* не могли его судить. Это совершенно вѣрно. Но я въ своей книгѣ «das letzte Passamahl Christi» доказалъ, что Христосъ былъ распятъ *наканунѣ* Пасхи, а не въ самый праздникъ; такимъ образомъ, его могли судить въ тотъ же самый день утромъ, такъ какъ *часъ*, въ который его судили, *нигдѣ не обозначенъ*.

Я также доказалъ, что противоположное мнѣніе произошло вслѣдствіе ошибки въ переводѣ числа въ Ев. отъ Матѳ. XXVI, 17; а именно, арамейское слово безъ гласныхъ знаковъ, имѣющее два значенія: «передъ» и «первый», перевели словомъ «первый»; должно же его перевести словомъ «передъ». Профессоръ А. Мерксъ въ Гейдельбергѣ считаетъ такъ же, какъ и я, приведенное число въ нашемъ текстѣ невозможнымъ, а профессоръ Нельдеке въ Страсбургѣ, величайшій изъ современныхъ семитологовъ и отличный знатокъ еврейства, писалъ

мнѣ, что, само собой разумѣется, число въ Еванг. отъ Матѳ. XXVI, 17 невозможно. Нѣмецкіе богословы, изучающіе Новый завѣтъ, но не знающіе еврейства, стараются, почти смѣшнымъ образомъ, затушевать это число,—а именно, они утверждаютъ, что выраженіе «первый день опрѣсноковъ» означаетъ не 15-е, какъ это понимали евреи въ продолженіе 3000 лѣтъ, а 14-е. Проф. д-ръ Эбрардъ позволилъ себѣ даже утверждать, что выраженіе «первый день опрѣсноковъ» есть «общепринятый терминъ» для 14-го числа.—*Это есть грубое незнаніе имъ религіозныхъ обрядовъ евреевъ.*

Въ своей книгѣ «Das letzte Passamahl Christi» на стр. 3 и 4 я доказываю, что разные способы, которыми стараются объяснить невѣрное число въ Еванг. отъ Матѳея, неправильны; я также подробно говорю объ этомъ въ I и II-мъ приложеніи новаго изданія 1908 г. Я хочу здѣсь только упомянуть объ одной попыткѣ объясненія этого числа, которую сдѣлали уже послѣ появленія моей книги. Одинъ профессоръ въ Цюрихѣ, имя котораго я, къ сожалѣнію, не могу припомнить, замѣтилъ въ отзывѣ о моей книгѣ слѣдующее: такъ какъ вечеръ 14-го, когда начинается Пасха, праздновался оченъ торжественно, то возможно, что уже 14-е называлось первымъ днемъ Пасхи.

Я возражаю на это, что это мнѣніе возможно лишь при незнаніи дѣленія сутокъ у евреевъ; у нихъ *день* начинается съ захода солнца, такъ что *время того же дня до захода солнца по еврейскимъ понятіямъ* считается *кануномъ* этого дня. Далѣе, я доказалъ въ I приложеніи, что у евреевъ съ незапамятныхъ временъ было для 14-го числа общее опредѣленное выраженіе, которое осталось до настоящаго времени. Спрашивается, зачѣмъ же долженъ былъ составитель Ев. употреблять для 14 числа особое выраженіе, подъ которымъ евреи до и послѣ него понимали 15-е, и, наоборотъ, названіе, существующее у евреевъ для 14-го, совершенно оставить безъ вниманія? Это возраженіе я приводилъ въ своей книгѣ «das letzte Passamahl» нѣсколько разъ и до сихъ поръ оно никѣмъ не опровергнуто, *никто даже не упомянулъ о немъ.* Во второмъ приложеніи, подъ заглавіемъ: «Hat es jemals irgend einen Grund gegeben, den Rüsttag des Passafestes als den ersten Tag der ungesäuerten Brote zu bezeichnen?» я до очевидности доказалъ, что не было ни малѣйшей причины считать канунъ Пасхи за первый день праздника.

Наконецъ, я спрашиваю: что бы сказали въ настоящее

время, если бы кто-нибудь вздумалъ назвать 24-е декабря первымъ днемъ праздника Рождества Христова только потому, что въ домахъ днемъ дѣлаются праздничныя приготовленія, а въ сочельникъ вечеромъ въ церквахъ идетъ торжесвенное богослуженіе? Подобное заявленіе возбудило бы всеобщій смѣхъ. А между тѣмъ считаютъ возможнымъ у евреевъ назвать канунъ Пасхи, бывшій обыкновеннымъ будничнымъ днемъ, и таковымъ изображенный вѣрно понявшими это синоптиками,—первымъ днемъ Пасхи.

Причиной тому, что изучающіе Новый Завѣтъ нѣмецкіе богословы изобразили фарисеевъ въ совершенно искаженномъ карикатурномъ видѣ, было неправильное толкованіе въ Ев. отъ Маѳ. XXIII обличительнаго слова Христа [1]), обращеннаго только къ «лицемѣрнымъ» фарисеямъ; и до нынѣ еще на всѣхъ европейскихъ языкахъ слова: фарисей и лицемѣръ считаются синонимами; вслѣдствіе этого недоразумѣнія, отношеніе фарисеевъ къ Іисусу Христу рисуется въ невѣрномъ свѣтѣ. О всѣхъ этихъ мнимыхъ спорахъ и диспутахъ между Христомъ и фарисеями, какъ говорятъ сторонники Дрюса, ни слова нѣтъ въ раввинской литературѣ, что возбуждаетъ большое удивленіе. Въ своей вышеназванной книгѣ «о средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ» стр. 22 и слѣд., и въ книгѣ «das letzte Passamahl Christi» стр. 85 и слѣд., я далъ совершенно другую картину отношенія фарисеевъ къ Христу и Его ученію и утверждалъ, что отношеніе фарисеевъ къ Христу было несомнѣнно дружелюбное, и что Его ученіе не находится ни въ какомъ противорѣчіи съ ученіемъ лучшихъ и благороднѣйшихъ мужей изъ еврейскаго народа. Нѣмецкіе же богословы все, что находится у синоптиковъ въ пользу этого воззрѣнія, истолковали въ худую сторону и исказили; даже дружественное предостереженіе фарисеями Христа о грозившей Ему опасности со стороны Его враговъ было ими истолковано, какъ враждебное противъ Него дѣйствіе. Посмотримъ же, какъ обстоитъ дѣло въ дѣйствительности въ ясномъ изложеніи синоптиковъ. Когда одинъ фарисей спросилъ Христа, что Онъ считаетъ за основу еврейской религіи, Онъ отвѣтилъ

---

[1]) Подробности объ этомъ см. въ моемъ сочиненіи „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Iudentums“, стр. 60, которое только что вышло изъ печати. Въ немъ находится вообще многое, что можетъ служить обоснованіемъ и объясненіемъ къ сказанному въ этой статьѣ.

совершенно корректно, въ духѣ раввиновъ, какъ я это подробно и доказалъ. Іисусъ Христосъ и фарисей выразили другъ другу полное согласіе [1]). Вопросъ фарисея и отвѣтъ Христа находятся у всѣхъ трехъ синоптиковъ. Дружественныя же слова, которыми обмѣнялись Христосъ съ фарисеемъ, находятся только у одного синоптика [2]).

Принципіальныхъ *спорныхъ пунктовъ между Христомъ и фарисеями никогда не было*; бывали только незначительныя разногласія, подобныя тѣмъ, которыя происходили сотнями, даже тысячами между раввинами всѣхъ временъ. Когда фарисеи упрекнули Христа въ томъ, что Его ученики срывали колосья въ субботу, то Христосъ отвѣтилъ имъ совершенно въ духѣ раввиновъ [3]). Его доказательства, что это въ данномъ случаѣ дозволено, находятся почти дословно въ Талмудѣ. Также слова Христа, что суббота существуетъ для человѣка [4]), а не наоборотъ, находятся въ Талмудѣ на томъ же самомъ мѣстѣ—все это я давно уже доказалъ. Въ другомъ мѣстѣ, гдѣ говорится о томъ, что фарисеи упрекали Христа въ исцѣленіи больныхъ въ субботу, Онъ также далъ имъ корректный отвѣтъ въ духѣ раввиновъ [5]). Способъ, которымъ Христосъ исцѣлялъ по субботамъ, фактически считается у евреевъ позволеннымъ и до настоящаго времени.

Въ другомъ мѣстѣ они опять упрекаютъ Христа въ несоблюденіи Имъ омовенія рукъ передъ принятіемъ пищи [6]). Я же доказалъ, что это предписаніе было введено фарисеями, незадолго до Рождества Христова, и что это постановленіе не встрѣчало отклика даже у нѣкоторыхъ фарисеевъ; по крайней мѣрѣ, приводится имя выдающагося фарисея, рѣшительно отказывавшагося до своей смерти слѣдовать этому предписанію. Поэтому неисполненіе Христомъ этого новаго постановленія фарисеевъ не можетъ считаться серьезной оппозиціей со стороны Христа противъ послѣднихъ. Когда же Христосъ при этомъ случаѣ сказалъ, что все, что служитъ пищей, чисто, онъ никоимъ образомъ не могъ, въ противоположность предписаніямъ законовъ Моисея, подразумѣвать того, что вообще не существуетъ запрещенной пищи, такъ какъ ни Христосъ, ни Его апостолы таковой не принимали. Такимъ образомъ вышеприведенныя слова Христа имѣютъ только то значеніе, что

[1]) Ср. Матѳ. XXII, 34—40. [2]) Ср. Марк. XII, 28—34.
[3]) Матѳ. XII, 1—8. [4]) Марк. II, 27. [5]) Матѳ. XII, 9—13.
[6]) Матѳ. XV, 1—2.

омовеніе рукъ передъ ѣдой не обязательно, такъ какъ пища отъ прикосновенія рукъ не дѣлается нечистой. Вообще я долженъ замѣтить, что только фарисеи, отличавшіеся особымъ благочестіемъ, считали необходимымъ принимать профанную пищу [1]) только при особой чистотѣ, установленной для священниковъ.

За расположеніе фарисеевъ къ Христу говоритъ и то обстоятельство, что они Ему позволяли проповѣдывать всенародно въ своихъ синагогахъ, часто Его приглашали къ своему столу и предостерегали отъ грозившей Ему опасности со стороны Его враговъ. Все это, какъ и много другихъ совершенно невинныхъ словъ фарисеевъ, нѣкоторые толкователи книгъ Новаго Завѣта стараются, больше какого-нибудь прокурора на судѣ, истолковать и повернуть фарисеямъ въ вину. Все это я до очевидности доказалъ въ вышеприведенныхъ мѣстахъ, и до сихъ поръ оно не было опровергнуто. Я, впрочемъ, не хочу оставить незамѣченнымъ, что въ самое последнее время болѣе молодые богословы начали мѣнять свое мнѣніе по отношенію къ фарисеямъ, и что дѣти начали искупать грѣхи своихъ отцовъ.

Ораторы, выступавшіе на вышеназванныхъ диспутахъ и старавшіеся привести доводы тому, что Христосъ никогда не жилъ, приводили, между прочимъ, въ доказательство своего утвержденія, что не было вообще причины для осужденія Христа. Это, конечно, совершенно вѣрно. Для фарисеевъ и для всего народа, разумѣется, и не было никакой причины, но въ Іерусалимѣ была тогда одна партія, которая имѣла *не религіозныя, но свои политическія эгоистическія причины* для Его осужденія, какъ я это ясно доказалъ въ концѣ своей книги «das letzte Passamahl Christi».

Кто знакомъ съ политическимъ состояніемъ Палестины того времени, и кто безпристрастно читаетъ извѣстія синоптиковъ и мѣста въ Евангеліи отъ Іоанна объ осужденіи Христа, тотъ сейчасъ увидитъ, что въ Іерусалимѣ была могущественная партія, которой смерть Іисуса Христа по *политическимъ* причинамъ была желательна.

Съ 25-го г. до Рождества Христова почти до разрушенія

---

[1]) Профанной пищей у евреевъ называлась всякая пища, исключая той, которая была или обязательнымъ даромъ для священниковъ или жертвой.

Іерусалима въ 70-мъ г. жилъ въ Іерусалимѣ родъ Боэтузеевъ [1]), изъ среды которыхъ выбирались первосвященники, бывшіе всѣ саддукеями. (Названія боэтузеи и саддукеи сдѣлались синонимами). Члены этого рода были президентами синедріона и имѣли, насколько это римляне имъ позволяли, управленіе государствомъ въ своихъ рукахъ. Своими высокими должностями, саномъ и громаднымъ богатствомъ они были обязаны римлянамъ, такъ какъ послѣдніе назначали или, по меньшей мѣрѣ, утверждали потчи ежегодно первосвященника, долженствовавшаго, главнымъ образомъ, совершать обряды въ храмѣ въ день очищенія. Эти боэтузеи или саддукеи покупали у римлянъ ежегодно свои должности за большія суммы денегъ; говорятъ даже, что одинъ изъ нихъ купилъ должность за мѣру золота. Свои затраченныя деньги они должны были, конечно, вернуть въ продолженіе своей должности; существуютъ достовѣрныя извѣстія о ихъ притѣсненіяхъ, обираніи народа и объ ихъ обогащеніи чрезъ торгашество съ религіей. Поэтому народъ ихъ ненавидѣлъ и открыто проклиналъ. Тѣ мѣста въ Ветхомъ Завѣтѣ, гдѣ идетъ рѣчь о дурныхъ и алчныхъ священникахъ, относили къ подобнымъ священникамъ саддукеямъ. Совершенно естественно, что они, при такихъ обстоятельствахъ, были ярыми сторонниками римлянъ и жили въ постоянной тревогѣ, какъ бы не потерять своихъ должностей, своего достоинства и богатства изъ-за какого-нибудь антиримскаго народнаго движенія. Главной причиной ихъ требованія смерти Іисуса Христа было то, что Онъ былъ галилеянинъ, и что особенно галилеяне были къ нему привязаны. «Онъ возмущаетъ народъ, уча по всей Іудеѣ, начиная отъ Галилеи до сего мѣста», сказали они Пилату (Лук. 23, 5). Въ своихъ тайныхъ собраніяхъ они прямо высказывали опасеніе: если мы дальше допустимъ Христа дѣйствовать, всѣ повѣрятъ въ Него, и тогда придутъ римляне и отнимутъ у насъ городъ и народъ [2]). Особенно они, кажется, боялись его приверженцевъ— галилеянъ, такъ какъ послѣдніе, по описанію Іосифа Флавія, были смѣлы, предпріимчивы и съ юношескихъ лѣтъ готовы къ бою; въ Талмудѣ они также изображаются вспыльчивыми и страстными. Почти всѣ возстанія противъ римлянъ со времени

---

[1]) Родоначальникомъ этихъ Боэтузеевъ былъ Боэтузъ, священникъ еврейскаго храма Онеяса, вблизи Александріи (въ Египтѣ), и царь Иродъ вызвалъ его въ 25-мъ году до Р. Х. въ Іерусалимъ и женился на его дочери.

[2]) Іоан. XI, 48.

Помпея имѣли своимъ очагомъ Галилею, гдѣ національные герои, какъ напр. Езехій, его сынъ Іуда изъ Галилеи, сынъ послѣдняго и много другихъ, страдали и боролиеь за національное дѣло со всѣмъ пыломъ и изумительной энергіей. Тѣ трусливые и алчные богатые священники — аристократы, сторонники римлянъ, были слишкомъ подлы, чтобы понять великую миссію Христа, и они боялись Его появленія со своими храбрыми, страстными національными фанатиками Галилеянами, которые бы ихъ всѣхъ смели. Поэтому они должны были дѣйствовать хитростью и силой, чтобы освободиться во что бы то ни стало отъ казавшагося имъ опаснымъ мужа; при этомъ они должны были это сдѣлать ночью и передъ праздникомъ, такъ какъ они по тожественнымъ извѣстіямъ синоптиковъ, боялись народнаго мятежа изъ-за плѣненія Христа (ср. Das letzte Passamahl Christi стр. 124).

Такимъ образомъ главная причина распятія Христа была *политическая* и исходила отъ высокой аристократической клерикальной партіи, народъ же жалѣлъ о Его смерти, какъ это видно изъ приведеннаго мѣста у Іосифа Флавія. Римляне были при этомъ, вѣроятно, только хорошо оплаченные исполнители. Все это я подробно доказалъ въ концѣ своей статьи «Das letzte Passamahl Christi».

Въ высшей степени странно, что лекторы на диспутахъ въ Берлинѣ считаютъ доказательствомъ того, что Христосъ не жилъ, невѣроятность разсказовъ въ Евангеліяхъ о чудесахъ Христа. Развѣ есть мужи, отличавшіеся большимъ благочестіемъ и святостью, про которыхъ не говорили бы, что они творили чудеса? Житія святыхъ наполняютъ собою цѣлыя библіотеки, и въ нихъ говорится о тысячахъ чудесъ. Можетъ ли это служить доказательствомъ того, что эти святые не существовали? Упомяну здѣсь объ о. Іоаннѣ Сергіевѣ Кронштадтскомъ, о сотняхъ чудесъ котораго, какъ извѣстно, разсказывается во всемъ русскомъ народѣ. Развѣ можно изъ этого вывести заключеніе, что онъ не существовалъ?

Великій, философски образованный раввинъ XII ст. Моисей Маймонидъ говоритъ, что онъ держится ученія Моисея и пророковъ не потому, что они производили чудеса, но потому, что оно само по себѣ превосходно и велико. Итакъ, при обозрѣніи извѣстій о жизни Іисуса Христа надо обращать вниманіе не только на Его чудеса, но, главнымъ образомъ, на Его ученіе.

Съ первыхъ десятилѣтій II в. до конца III в. происходило много жестокихъ преслѣдованій противъ христіанъ; многіе изъ послѣднихъ—если даже и меньше, чѣмъ утверждаютъ—ужасно страдали и были преданы смерти—и все это происходило ради имени ихъ Учителя и Руководителя, будто бы вовсе не существовавшаго!? Неужели всѣ эти преслѣдуемые и мученики были сумасшедшіе? Скорѣе можно подумать, что противникамъ, отрицающимъ существованіе Христа, не достаетъ правильнаго историческаго пониманія.

Мнѣ очень понравилась рѣчь пастора Франке въ вышеозначенномъ собраніи въ Берлинѣ, изъ которой видно, что онъ не только обладаетъ знаніемъ, но что у него голова и сердце на своемъ мѣстѣ. Онъ указываетъ на великую для человѣчества благодать до настоящаго времени, ниспосланную Христовымъ ученіемъ. Совершенно безразлично, говоритъ онъ, есть ли это ученіе исключительно Его собственная идея или же оно имѣетъ сходство съ мыслями лучшихъ людей еврейскаго народа того времени. *Одно несомнѣнно, что мы это ученіе получили непосредственно отъ Него и чрезъ Него и что оно содѣйствовало и теперь еще содѣйствуетъ облагороженію и совершенствованію человѣчества.* Я позволю себѣ привести здѣсь два мнѣнія о Христѣ, высказанныя двумя величайшими, и въ то же время, самыми ортодоксальными раввинами. Вышеназванный Маймонидъ говоритъ въ концѣ своего ритуальнаго кодекса о великихъ заслугахъ Христа, при чемъ говоритъ, что Іисусъ Христосъ распространилъ великое ученіе Моисея и пророковъ объ единствѣ и святости Бога, о гуманности и нравственности между народами всей вселенной, и, поэтому, какъ онъ выражается, на Христа надо смотрѣть, какъ на предвѣстника ожидаемаго евреями Мессію. Фанатическіе цензоры папы XV в. старательно зачеркнули эти хвалебныя о Христѣ слова раввина и даже выцарапали ихъ въ рукописяхъ. Я же ихъ нашелъ въ нѣкоторыхъ очень старинныхъ изданіяхъ того кодекса, напечатанныхъ безъ цензуры. Раввинъ Яковъ-Эмденъ, сынъ знаменитаго раввина въ Амстердамѣ, жившій въ XVIII в., и крайне строгій въ исполненіи религіозныхъ предписаній, въ одномъ изъ своихъ сочиненій отзывается о христіанахъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «христіанская религія во многихъ отношеніяхъ строже нашей, такъ что многое христіанамъ запрещено, что намъ дозволено. У христіанъ встрѣчаются

также многіе прекрасныя обычаи и превосходное нравоученіе. Благочестивые христіане избѣгаютъ мести и ненависти и не дѣлаютъ зла даже своимъ врагамъ. *Благо было бы и имъ и намъ, еслибъ они жили согласно предписаніямъ своей религіи, изложеннымъ въ Евангеліи!* Они заслужили бы величайшія похвалы, еслибъ они дѣйствовали по предписаніямъ своего Евангелія, а между тѣмъ и мы были бы счастливы въ нашемъ изгнаніи».

Мнѣ кажется, что эти благочестивые и чрезвычайно строгіе къ своей религіи раввины высказываются гораздо разсудительнѣе о дѣяніяхъ Христа, чѣмъ вышеназванные лекторы въ Берлинѣ, вовсе отрицающіе существованіе Іисуса Христа.

Профессоръ **Д. А. Хвольсонъ.**

Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ *).

IV.

Составъ и характерныя черты буддійскаго священнаго писанія.

Изъ вышеизложеннаго видно, что ни глубокая древность буддійскаго священнаго писанія, ни настойчивое признаніе его авторитета, ни, наконецъ, внѣшняя заботливость о его цѣлости и неприкосновенности не обезпечили и не сохранили подлинности и чистоты его въ тѣхъ письменныхъ памятникахъ и въ тѣхъ редакціяхъ текстовъ, которые дошли до насъ. Изъ бѣглаго очерка исторіи священныхъ книгъ буддизма мы могли убѣдиться, что самыя старанія буддистовъ возвеличить авторитетъ своихъ священныхъ писаній предполагаемою древностью ихъ, непрерывностью церковнаго преданія, санкціей соборовъ и приписываніемъ, если не всего канона, то важнѣйшихъ и многочисленныхъ частей его, самому Буддѣ, не только не укрѣпляютъ увѣренности во всемъ этомъ, но, наоборотъ, ослабляютъ и расшатываютъ ее. Если еще въ далекія отъ насъ времена «одаренный разборчивымъ умомъ Васумитра, принявшись со тщательнымъ изслѣдованіемъ за очищеніе различныхъ ученій, волновавшихъ (буддійскій) міръ», пришелъ къ заключенію, что «слово Будды заключается во всѣхъ сочиненіяхъ, признаваемыхъ раздѣлившимися школами, но что слово это находится въ этихъ сочиненіяхъ какъ золото въ пескѣ» [1]),—то тѣмъ болѣе должны мы теперь согласиться

---

*) Продолженіе. См. Хр. Чт. 1910, декабрь.

[1]) Васумитра. „Колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній“ у Васильева. I, 224.

со сходнымъ выводомъ Ольденберга по тому же вопросу: «въ общемъ, у насъ есть солидныя основанія признать, что главныя идеи священныхъ текстовъ были высказаны самимъ Буддою, а нѣкоторыя мѣста изложены, вѣроятно, въ буквальныхъ его выраженіяхъ»; но «выдѣлить болѣе древніе и болѣе поздніе элементы въ сборникахъ рѣчей Будды мы можемъ *лишь въ очень немногихъ случаяхъ и то лишь съ большею или меньшею достовѣрностью*» [2]).

Указанія самихъ текстовъ на подлинныя рѣчи Учителя, въ отличіе отъ позднѣйшихъ добавленій, слишкомъ рѣдки и недостаточны [3]). Принято думать, что разсѣянныя въ разныхъ частяхъ палійскаго канона краткія метрическія изреченія («гатты») принадлежатъ самому Буддѣ; предполагаютъ далѣе, что ихъ собирали и старательно хранили въ памяти еще при жизни его, и будто вскорѣ послѣ его кончины текстъ этихъ стиховъ былъ окончательно закрѣпленъ [4]). Но въ главномъ сборникѣ гаттъ, въ «Пѣсняхъ монаховъ и монахинь» (Thera—Theri-gatha) эти остатки и отрывки первоначальныхъ изреченій Готамы перемѣшаны съ гаттами его учениковъ и ученицъ составителями этой изумительной аскетической антологіи, части которой, по свидѣтельству комментарія къ ней, оформились окончательно лишь во времена Бимбисары, отца Ашоки, а въ канонъ вступили будто бы не ранѣе паталипутрскаго собора [5]). Допустимъ также съ Ольденбергомъ и Нейманномъ, что Суттапитака и Винайя возникли одновременно и могутъ быть, въ своихъ основахъ, возведены до самого Будды [6]), или, выражаясь съ меньшею увѣренностью, но съ большею надежностью, что за древнѣйшія части палійскаго канона можно признать Пратимокшу, Дгаммападу, Сутту-Нипату метриче-

---

[2]) Ольденбергъ. Будда. М. 1900, 204.

[3]) Таковы, напр.; Sammyuttanikâyo. XX, 7. ed. L. Feér. London 1884 sqq. Majjhimanikâyo. 75. Rede. II, 275—277 перевода Нейманна. Очень убѣдительный списокъ подлинныхъ, любимыхъ сравненій и уподобленій, употреблявшихся Готамою въ его рѣчахъ, находимъ въ Cullavag'ѣ I, 32,2. Sacr. Books. XVII, 378—379; ср. Majjhimanikâyo 22 Rede. I, 217 ff. и 54 Rede, II, 37 ff.

[4]) Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's aus der Thêragâtha und Thêrigatha übersetzt von Neumann. Berlin, 1899. Vorrede. V.

[5]) Dighanikâyo, edited by Rhys Davids and Estlin Carpenter. London, 1889. I, 204 и Samanta—pâsâdikâ by Buddhaghosa (in Sutta—Vibhânga I, 283).

[6]) Oldenberg. Vinaya. London, 1879 I. p: X sq. Neumann. Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892, XI.

скія части Джатакъ, да часть суттъ «Средняго Собранія» [7]), или признаемъ, на основаніи доказательствъ эпиграфическихъ, что существованіе Суттапитаки въ видѣ пятерного сборника можно считать установленнымъ уже въ III вѣкѣ до Р. Хр. [8]),— все же, послѣ указанныхъ выше, позднѣйшихъ добавленій и измѣненій,—кàкъ отличить подлинное и первоначальное, кàкъ (вспоминая слова Васумитры), «извлечь золото, затерянное въ пескѣ», даже изъ памятниковъ несомнѣнно архаическихъ, напримѣръ, изъ «Книги великой кончины», этой, быть можетъ, въ нѣкоторыхъ ея частяхъ древнѣйшей изъ всѣхъ суттъ, и, однако, относящейся, въ ея настоящей редакціи, по мнѣнію отдѣльныхъ знатоковъ, къ вѣку Ашоки?.. [9]) Какъ многое изъ выдаваемаго буддистами за первоначальное убѣдительно опредѣлено европейскою ученою критикою какъ позднѣйшее! и нельзя считать невозможнымъ (замѣчаетъ Ольденбергъ), хотя нельзя признать и вполнѣ вѣроятнымъ, что, при дальнѣйшихъ работахъ, неслѣдователи выдѣлятъ и еще болѣе молодые элементы, чѣмъ это имъ удавалось до сихъ поръ [10]).

Подводя итогъ этой существенно важной сторонѣ буддизма, мы въ правѣ вывести заключеніе, что, при сравненіи его священнаго писанія съ христіанскимъ, рѣшительное и огромное преимущество должно быть признано за вторымъ. Въ этомъ сравненіи, особенно важномъ и поучительномъ при томъ широкомъ развитіи и нерѣдкомъ обостреніи въ отрицательномъ смыслѣ, которое получалъ за послѣднюю четверть вѣка вопросъ

---

[7]) Dutoit. Das Leben des Buddha. Leipzig, 1906, XXI—XXII.

[8]) Bühler въ своемъ изслѣдованіи о ступѣ въ Санчи (Epigraphia Indica. II, 93) и Hultzsch въ Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft. XL, 75, обратили вниманіе на то, что встрѣчающіяся среди надписей этого памятника выраженія: „sutâtikini или sûtâtikinî“ были уже и раньше истолкованы какъ обозначающія „женщинъ, читающихъ суттанты или „сутры“, а слово „dhamakathîka“—чтеца дгаммы“, но что остававшееся до сихъ поръ темнымъ выраженіе „pachanekayika“, сходное съ „pâchanekâyika“ бгаргутскихъ надписей и съ санскритскимъ „pânchanaikâyika“, обозначаетъ „знающаго *пять* никайи“, то-есть, всѣ пять отдѣловъ Сутта—пи таки. Терминъ этотъ такимъ образомъ доказываетъ существованіе всѣхъ этихъ сборниковъ уже во времена построенія Санчской ступы, то-есть въ III вѣкѣ, судя по тождеству алфавита ея надписей съ алфавитомъ надписей Ашоки. Neumann въ Vorrede, XII—XIII къ его Baddhistische Anthologie. Leiden. 1892.

[9]) Copleston. Buddhism in Maghadha and Ceyloni 169—170.

[10]) Ольденбергъ. l. c.

о составѣ и происхожденіи новозавѣтнаго канона, два контраста яркими чертами отдѣляютъ буддизмъ отъ христіанства: съ одной стороны—настойчивость и торопливость, съ которыми буддизмъ силится санкціонировать и канонизировать свои священныя книги, а съ другой—доказанная несостоятельность результатовъ этихъ стараній. Ученики Готамы, отказавшись отъ исполненія его завѣта: «свободно испытывать ученіе, да не будетъ оно принято изъ-за одного только уваженія къ Учителю» [11]), поспѣшили, какъ мы видѣли, объявить неизмѣнными не только содержаніе ученія, но и самую форму выраженія его, канонизировать священные тексты братскимъ рѣшеніемъ, которому не замедлили придать значеніе сначала—мѣстно-соборное, а потомъ и вселенское. Каждое послѣдующее добавленіе и разъясненіе дгаммы и винайи, какъ было указано, претендовало утвердить и узаконить себя, хотя бы и апокрифически, хотя бы и подложно, тѣмъ же, будто бы авторитетнымъ способомъ, выдавая позднѣйшія прибавки за изначальное, за подлинное ученіе самого Будды и влагая значительную часть текстовъ въ уста его самого [12]). Но весь этотъ искусственно созданный аппаратъ внѣшнихъ признаковъ каноничности и авторитетности не уберегъ буддійскія священныя писанія отъ непрерывнаго роста въ теченіе многихъ вѣковъ, пока канонъ не превратился въ огромную массу разновременныхъ текстовъ, въ которой, подъ грузными наслоеніями позднѣйшихъ временъ, едва возможно отграничить немногое первоначальное и подлинно исходящее отъ самого Будды.

Въ полную противоположность этой тенденціи къ скорѣйшей канонизаціи многочисленныхъ писаній и къ искусственному уравненію очень разноцѣнныхъ составныхъ частей буддійскаго канона, въ первохристіанствѣ наблюдается процессъ какъ разъ обратный: никакой торопливости въ возведеніи священныхъ книгъ въ законченный, незыблемый сводъ; никакого умышленно-форсированнаго и тенденціознаго признанія ихъ общеобязательности путемъ внѣшняго закрѣпленія ихъ авторитета, канонизаціею по приговору церковной власти. Не-

---

[11]) Mahâparanibbâna—sutta VI, 6. 7.

[12]) Обыкновенное начало суттъ таково: „вотъ что я слышалъ: когда Благословенный (или Вполнѣ просвѣщенный и т. п.) пребывалъ тамъ-то, онъ сказалъ“... Обычное окончаніе поученій: „такъ говорилъ Благословенный“.

принужденно, свободно и непредубѣжденно, искренне, въ отвѣтъ на внутренія потребности развивающагося христіанскаго ученія [13]), но вмѣстѣ съ тѣмъ въ отвѣтъ и на постороннія историческія вліянія на это развитіе (главнымъ образомъ въ отвѣтъ на гностицизмъ и въ особенности на монтанизмъ [14]), естественно подготовлялась и постепенно [15]) росла потребность въ отграниченіи извѣстныхъ священныхъ книгъ, по внутренней цѣнности и авторитетности ихъ, отъ многихъ другихъ и въ признаніи только за ними однѣми каноническаго значенія. Въ противоположность буддизму, заговорившему о канонѣ тотчасъ же послѣ смерти своего основателя, а можетъ быть, еще и при жизни его,—христіанство, на первыхъ порахъ, являетъ намъ примѣръ широкой свободы выбора и отношенія къ тѣмъ новымъ книгамъ, которыя хотя и считались священными въ силу своего содержанія и назидательной цѣли, но за которыми значеніе исключительно-авторитетнаго Священнаго Писанія *въ строгомъ каноническомъ смыслѣ* еще не было общепризнано.

---

[13]) Въ этомъ смыслѣ Гарнакъ, правда, сильно преувеличивающій эту сторону процесса развитія канона, приходитъ къ слѣдующей утрированной формулировкѣ: „исторія происхожденія Новаго Завѣта есть глава исторіи догматовъ". Harnack. Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg i. B. 1889, 112.

[14]) На рѣшающемъ значеніи монтанизма особенно настаиваетъ Цанъ (Gesch. d. N. T. Kanons. Erlangen, 1888 ff. I, 1, 3 ff и 20—22. Лейтпольдъ (Gesch. d. N. T. Kanons. 1 Theil. Leipzig, 1907, 50), считая преувеличеніемъ гипотезу Цана (op. cit. 4 ff. и 21—22) о томъ, что монтанисты къ уже будто бы сложившемуся въ эту пору въ каноническій сводъ Новому Завѣту прибавили свой, третій, „новѣйшій завѣтъ", полагаетъ, что „весь монтанизмъ былъ бы почти невозможенъ, если бы (въ эту пору) уже существовалъ каноническій Н. З.", но тѣмъ не менѣе признаетъ, что, именно въ противоположность монтанизму, церковь ощутила необходимость „выставить свой Н. З., какъ Священное Писаніе, въ качествѣ законченной величины". Къ сходному выводу приходитъ и Harnack. Das N. T. um das Jahr 200, 31—32, впадая, однако, въ противоположную Цановой догадкѣ крайность, будто „Н. З. вовсе не имѣлъ исторіи, предшествующей повороту интереса къ священнымъ писаніямъ, вызванному борьбою съ гностицизмомъ и монтанизмомъ" (ibid. 110).

[15]) Гарнакова теорія „повсемѣстно-внезапнаго появленія Новаго Завѣта, какъ законченнаго каноническаго цѣлаго" (Das N. T. um das Jahr 200, 110), встрѣтила очень основательныя возраженія, напр., со стороны W. Sanday. Inspiration. Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration. London. 1908. 6-th impression, 12 sqq. и 61 sqq.

Христіанство вообще не было велерѣчивою и книжною религіей, въ отличіе отъ ученія словообильнѣйшаго Готамо-Будды и много писавшаго Магомета и учениковъ его. Христосъ не оставилъ письменныхъ твореній и отличался краткостью и сжатостью Своихъ содержительнѣйшихъ божественныхъ поученій; а изъ апостоловъ, столь неутомимо проповѣдывавшихъ и наставляющихъ, писали лишь немногіе, да и тѣ—мало [16]) и такъ же—кратко. Даже значительно позднѣе письменная дѣятельность первохристіанъ продолжала носить характеръ, если не случайный, то все же лишь вспомогательный [17]). И эта изначальная некнижность христіанскаго ученія зависѣла не отъ тѣхъ, вышеуказанныхъ техническихъ препятствій, которыя заставляли и первобуддизмъ ограничиваться устными поученіями вмѣсто письменныхъ. Первобуддизмъ былъ безкниженъ противъ воли, за отсутствіемъ или несовершенствомъ вещественныхъ пособій письменности; но ученіемъ именно книжнымъ, многословнымъ и не легко доступнымъ онъ хотѣлъ быть, и былъ имъ съ самаго начала, и желаніе это онъ оправдалъ и узаконилъ. Первохристіанство, наоборотъ, не только по личному составу своихъ провозвѣстниковъ, но и по внутреннимъ свойствамъ своего духа, не чувствовало ни потребности, ни призванія къ книжности, къ ученой мудрости, къ философскому совопросничеству, хотя и было современно вѣку, богатому всемъ этимъ; оно хотѣло быть не словомъ, а дѣломъ покаянія и спасенія, не отвлеченною и не школьною, а непосредственно жизненною, активною, фактическою проповѣдью, не столько словомъ, сколько подвигомъ. Оттого и слово его не было подобно умозрительнымъ и дискурсивнымъ хитросплетеніямъ буддійскихъ суттъ, пригодныхъ лишь для немногихъ: оно было «свѣтомъ, просвѣщающимъ всѣхъ», сло-

---

[16]) Изъ писавшихъ, Петръ и Іоаннъ въ Дѣян. IV, 13 названы „людми некнижными и простыми". Изъ новѣйшихъ разслѣдователей „литературной" стороны первохристіанства Дейсманъ (Licht vom Osten. Tübingen, 1908, 172--173) даже въ ап. Павлѣ подчеркиваетъ (съ полнымъ одобреніемъ) недостатокъ публицистической преднамѣренности, полное отсутствіе писательской позировки и пренебреженіе звонкою фразою (завзятаго) стилиста": Jesus von Nazareth ist ganz unliterarisch... ebenso unliterarisch sind seine Apostel (172)... Der Ap. Paul ist noch kein Mann der Literatur". 167.

[17]) Цѣнныя указанія въ этомъ направленіи даетъ работа Wehofer'a. Untersuchungen zur altchritlichen Epistolographie. Wien, 1901.

вомъ дѣятельнымъ, словомъ, плотью бывшимъ въ благодатномъ подвигѣ жизненнаго перерожденія, доказуемаго не полнотою или правильностью умозаключеній, а плодами праведности.

Вотъ почему не буква Писанія, а непосредственное свидѣтельство «въ духѣ и силѣ» было для первохристіанъ высшимъ доказательствомъ истины и ихъ первымъ авторитетомъ [18]). Если уже и сначала, рядомъ съ непосредственнымъ откровеніемъ, безъ колебаній, они признавали авторитеты ветхозавѣтнаго Священнаго Писанія [19]), то именно потому, что то было «твердое пророческое слово», явленное въ силѣ духа и въ истинѣ исполненія, и подтвержденное признаніемъ Самого Христа и апостоловъ. Оно было для первохристіанъ Священнымъ Писаніемъ въ строгомъ смыслѣ слова [19a]) и сначала—даже только оно одно. Цѣнность и авторитетъ Ветхаго Завѣта не подвергались въ этой средѣ сомнѣнію, и исключительныя попытки поколебать ихъ, сдѣланныя древнѣйшими гностиками да маркіонитами [20]), потерпѣли въ церковныхъ кругахъ рѣшительную неудачу: онѣ побудили церковь утверждаться не только на новозавѣтныхъ писаніяхъ, но и на «Законѣ

---

[18]) Weinel. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter. Freiburg i. B. 1899, 30: „всѣ различныя группы доказательствъ новой религіи сводились въ концѣ концовъ на духъ“. Ср. Gunkel. Die Wirkungen des Heil. Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit u. der Lehre des Apostels Pauls. 2 Aufl. 1899. Haupt. Zum Verständniss des Apostolats im N. T. Halle, 119, 129—135 (по отношенію къ обоснованію авторитета апостольскаго). Очень рѣшительное приведеніе всей высшей истины къ первоисточнику ея—къ непосредственному дѣйствію Духа Божія, находимъ у Татіана. Рѣчь противъ эллиновъ. 13 и 15.

[19]) Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 85. Leitpoldt. I, 28, 15.

[19]a) Diestel. Geschichte des Alt. Testaments in des christ. Kirche. Jena. 1869. П. И. Соколовъ. Исторія ветхозавѣтныхъ писаній въ христіанской Церкви. Москва, 1886.

[20]) Только ранніе гностики рѣзко пренебрежительно относились къ В. Завѣту: сопоставленія у Liechtenhahn. Die Offenbahrung im Gnosticismus. Göttingen, 1901, 56 ff. Валентинъ уже признавалъ нѣкоторыя части „Закона и пророковъ“, а нѣкоторыя отрицалъ, или, выражаясь словами Тертуліана (Advers. omn. haer. c. 4), „порицая нѣкоторыя части, не одобрялъ всѣ“. Доказательство сходнаго, очень смѣлаго, но небезусловно отрицательнаго отношенія къ В. З. ученика Валентина Птолемея—его письмо къ Флорѣ у Епифанія: Epiph. XIII (XXXIII) гл. 3—7. Отношеніе Бардесана къ В. З. болѣе умѣренное. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzg 1884, 521 и Liechtenhahn. 65.—О радикально отрицательныхъ замыслахъ Маркіона противъ В. Завѣта—Tertullian. Adv. Marc. I, 19, IV. 1.

и пророкахъ» [21]), считать ихъ достояніемъ не евреевъ лишь, но и христіанъ, даже ихъ достояніемъ по преимуществу [22]), вводить многое изъ Ветхаго Завѣта въ ученіе, въ богослуженіе и въ нравственный житейскій обиходъ [23]).

И однако, несмотря на все это, въ раннюю пору христіанства даже и ветхозавѣтное Писаніе, по крайней мѣрѣ въ томъ составѣ, какое оно имѣло въ еврейскомъ канонѣ, авторитетными представителями Церкви почти никогда еще возводилось въ окончательно опредѣлившійся, неизмѣнный священный канонъ самой Церкви: лишь медленно и постепенно Церковь сузила и закрѣпила границы самого ветхозавѣтнаго канона. Если до насъ не дошло свѣдѣній объ отношеніи къ нему въ этомъ смыслѣ палестинскихъ іудео-христіанскихъ общинъ, столь консервативныхъ къ еврейскимъ преданіямъ, то мы имѣемъ слишкомъ достаточныя свидѣтельства о томъ, что у общинъ, составившихся изъ язычниковъ и воспринявшихъ ветхозавѣтныя писанія въ духѣ александрійскихъ традицій, отношеніе къ составу и границамъ канона было очень свободное, очень растяжимое. Не даромъ образованнѣйшіе отцы и учители Церкви, происходившіе изъ такихъ общинъ, Мелитонъ Сардійскій, Оригенъ, Кириллъ Іерусалимскій, Епифаній, Іеронимъ, знакомые съ еврейскимъ канономъ и съ его зафиксированнымъ составомъ, не рѣшались дѣлать его предѣлы общеобязательными для ветхозавѣтнаго канона, признававшагося Церковью. Противорѣчіемъ такой нормировкѣ неизбѣжно оказалось бы неоднократно встрѣчавшееся въ первохристіанствѣ причисленіе къ Священному Писанію нѣкоторыхъ книгъ, невключен-

---

[21]) Въ этомъ смыслѣ ссылаются на „божественныя древнѣйшія книги“ (ветхозавѣтныя) Татіанъ Adv. Graec. 29, 30, etc.; Іустинъ—1 Апологія, 28, 59, и особенно Діал. съ Триф. 29; Ѳеофилъ Антіох. къ Автолику, III, 1.

[22]) Такъ уже въ Посланіи Варнавы, гл. 4: „Завѣтъ іудеевъ есть и нашъ; онъ—только нашъ, потому что они потеряли то, что получилъ Моисей“. Тертулліанъ называетъ „книги іудеевъ“ „нашими“ (христіанскими) книгами. Testimon. anim. c. 1 и 5.

[23]) „Церковь пріемлетъ вмѣстѣ съ древнимъ закономъ и пророками Евангеліе и посланія апостоловъ. Вотъ источники, откуда почерпаетъ она вѣру свою“ и т. д. Tertull. De praescrip. haer. 36. Ср. похвалы Климента Александрійскаго (Stromat. I, c. 26) „божественному законодательству“ Моисея, какъ пригодному въ высокой степени, въ цѣломъ своемъ составѣ, для нравственнаго воспитанія и для „законодательной мудрости“.

ныхъ въ него еврейскимъ канономъ [24]); а очень сильное предрасположеніе учителей Церкви къ несовпадавшему съ послѣднимъ въ своемъ объемѣ переводу 70 толковниковъ [25]) ярко свидѣтельствуетъ о нечуждой этой порѣ наклонности къ растяжимости понятія о границахъ ветхозавѣтнаго канона [26]).

Если, такимъ образомъ, столь свободнымъ до сравнительно поздняго времени оставалось отношеніе даже къ составу ветхозавѣтнаго писанія, въ общемъ считавшагося законченнымъ, то тѣмъ менѣе могла быть свойственна ранней порѣ развитія христіанскаго самосознанія настойчивость въ опредѣленіи и утвержденіи границъ свода новыхъ священныхъ книгъ. Не могло быть этой потребности потому уже, что для первохристіанъ высшимъ авторитетомъ вообще были не какія-либо писанія о Христѣ и Его ученіи, а непосредственно само слово Христово, благоговѣйно и твердо хранимое слышавшими Его и тѣми, кому, отъ очевидцевъ и слушателей, оно было передаваемо въ непрерывномъ преданіи. То былъ авторитетъ изначальный и ни съ чѣмъ несравнимый по своему источнику, какъ и ни съ чѣмъ неисоизмѣримый по цѣнности и достоин-

---

[24]) Посланіе ап. Іуды ссылается на книгу Вознесенія Моисея, какъ на авторитетный источникъ, и на книгу Еноха, какъ на настоящее пророчество. Такое же значеніе („Писанія") придавали послѣдней авторъ Посланія Варнавы (IV, 3 и XVI, 5).Ириней (IV, 16, 2) и Тертулліанъ, называющій Еноха „древнѣйшимъ пророкомъ" De idolatr. 15, cf. 4, и De cult. foemin. II, 10) и защищающій каноничность и подлинность этой книги, несмотря на исключеніе ея изъ канона еврейскаго. De cult. foemin. I, 3. Ср. Lawlor. Early citations from the book of Enoch въ Journal of Philology. 1897, 164 sqq. „Енохъ былъ, кажется, особеннымъ любимцемъ христіанской литературы", замѣчаетъ Volz. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen, 1903, 194. Ср. Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Tessaments. II. B. Tübingen, 1900, 217—219.— Посланіе Варнавы (XII, 1.) ссылается на 3-ю (по Вульгатѣ—4-ю) книгу Ездры, какъ на пророческую, а Ермъ (Пастырь. Видѣнія. II, 3) въ томъ же смыслѣ—на книги Елдада и Модата.

[25]) Напр., Іустинъ. 1 Аполог. 31. Разговоръ съ Трифон. 71 и 84 и Ириней III, 21, 2—3. О вліяніи перевода LXX на увеличеніе объема содержанія текста священныхъ книгъ В. Завѣта—Корсунскій. Переводъ LXX; его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. С.-Троицкая лавра, 1897, 99. Соколовъ. Исторія ветхозав. писаній, 63 и сл.

[26]) Проявленія этой наклонности по отношенію къ частямъ текста у Іустина, Dial. c. Tryph. 71 sqq.; по отношенію къ цѣлымъ книгамъ—у Тертулліана. De cult. foemin. I, 3; здѣсь-же—крайнее мнѣніе въ этомъ направленіи: „каждое писаніе, полезное для назиданія, вдохновлено Богомъ".

ству. Вѣрнымъ отзвукомъ этого преобладающаго настроенія является признаніе Папія Іерапольскаго въ предисловіи къ его «Изъясненію Господнихъ изреченій», сборнику, въ которомъ онъ задался цѣлью изложить познанное «отъ старцевъ, держащихся заповѣдей, преданныхъ отъ Господа... и происходящихъ отъ самой Истины». «Я полагаю», говоритъ онъ, «что книжныя свѣдѣнія не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и болѣе внѣдрящійся голосъ» [27]). Другой ранній (ок. 180 г.) обслѣдователь вселенскаго преданія, Егезиппъ, нашедшій «у всѣхъ одно и то же ученіе», такъ формулируетъ свой конечный выводъ объ авторитетахъ, которыми направлялся тогдашній христіанскій міръ: «въ каждомъ преемствѣ и въ каждомъ городѣ все шло такъ, какъ проповѣдуютъ законъ, пророки и Господь» [28]), иными словами: и здѣсь живое преданіе непосредственнаго слова Христова, а еще не сводъ новозавѣтныхъ книгъ возведены рядомъ съ Ветхимъ Завѣтомъ, въ высшій и нормирующій жизнь церкви авторитетъ. Предшествуя, какъ по времени, такъ и по качеству, всякому писанію, онъ оставался высшею нормою ученія и поведенія до той поры, пока гибельное, даже для наиболѣе любвеобильной памяти время не заставило прибѣгнуть къ посредствующей помощи, къ записи того, что доселѣ сохранялось преимущественно живою передачею изъ устъ въ уста. Но именно сознаніе неравнозначительности письменнаго пересказа съ самимъ Божественнымъ словомъ побуждало цѣнить изложеніе дѣяній и рѣчей Христа не потому, что это изложеніе находилось въ священныхъ книгахъ, а потому что излагаемыя событія и рѣчи были во-истину Христовыми, согласно еще неугасшему, общепризнанному свидѣтельству основного церковнаго преданія. Не форма, не вещественная сторона Писанія, а содержаніе и духъ дѣлали его Священнымъ Писаніемъ; и духъ несоизмѣримо преобладалъ по своему значенію надъ формою въ воспріятіи внимавшихъ ему.

Неудивительно, слѣдовательно, что въ эту пору пламенной вѣры въ непосредственныя откровенія, въ еще продолжающіяся проявленія ихъ въ «новыхъ пророчествахъ», въ пору, когда на свидѣтельствѣ «въ духѣ и силѣ» главнымъ образомъ утверждалась и самая проповѣдь христіанства, само апостоль-

---

[27]) Евсевій. Ц. И. III, 39, 4.
[28]) Тамъ же, IV, 22. 3.

ство [29]),—неудивительно, что въ эту пору не могло еще быть насущной потребности въ нормировкѣ ученія и поведенія путемъ установленія строго опредѣленнаго, законченнаго свода писаній. Характернымъ фактомъ, подтверждающимъ это настроеніе первохристіанства, является раннее и охотное признаніе за Священное Писаніе именно книгъ эсхатологическаго, апокалипсическаго содержанія, считавшихся яркимъ выраженіемъ духа пророческаго, то-есть, непосредственнаго откровенія [30]). Этотъ фактъ даже подалъ нѣкоторымъ историкамъ новозавѣтнаго канона поводъ къ слишкомъ смѣлому заключенію, будто «зачатками его, древнѣйшими его частями были именно этого рода писанія, получившія, хотя и неповсемѣстное, но все же широко распространенное признаніе, какъ

---

[29]) Освѣщеніе этого вопроса съ разныхъ точекъ зрѣнія: Haupt. Zum Verständniss des Apostolats im N. Test. Halle. 1896. Monnier. La notion de l'apostolat, des origines à Irénée. Paris, 1903. Seufert. Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats. Leiden, 1887. Koeppel. Der Ursprung des Apostolats. 1889 и столь старательные и богатые эрудиціей труды проф. Глубоковскаго объ апостолѣ Павлѣ. О высокомъ значеніи т. н. „пророковъ" въ послѣ-апостольскій вѣкъ—Гарнакъ въ его изданіи „Ученія 12 апостоловъ", Leipzig, 1884, 97 ff. Вернле (Die Anfänge unserer Religion. Tübingen, 1904, 88) замѣчаетъ: „съ двумя ограниченіями — неприкосновенностью преданія Іисуса, какъ первоосновы во всѣхъ случаяхъ, и поставленіемъ пророковъ ниже апостоловъ — вліяніе и значеніе пророковъ оставалось все еще высшимъ изъ всего тогда мыслимаго". О переломѣ настроенія относительно новыхъ пророчествъ, въ связи со злоупотребленіями ими см. Ерма и „Ученіе 12 апостоловъ" и Іустинъ, Разгов. съ Трифон. 82.

[30]) Іустинъ (Dial. c. Tryph.) 81) приравниваетъ Апокалипсисъ къ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ. Климентъ Алекс. ссылается на него въ сходномъ смыслѣ: Paedag. II, 10. Въ посланіи ліонскихъ и віеннскихъ мучениковъ (Евсевій. Ц. И. V, 1) Апокалипсисъ прямо названъ „Писаніемъ", а въ Мураторіевомъ Канонѣ очевидно причисленъ къ нему, также, какъ и у Тертулліана.—„Апокалипсъ Петра" въ „Начертаніяхъ" Климента Алекс. разбирался рядомъ съ книгами каноническими (Евсевій. Ц. И. VI, 14); признавалъ его и Мураторіевъ Канонъ, съ оговоркою, что нѣкоторые—противъ церковнаго чтенія его.—„Пастырь" Ерма авторомъ сочиненія Adversus aleatores, c. 2, p. 64 ed. Miodonski. Erlangen 1889, названъ „Священнымъ Писаніемъ", также и у Иринея (IV, 20, 2). Климентъ Алекс. говоритъ объ этой книгѣ какъ о боговдохновленной (Stromat. I, 29; cp. II, 1 и VI,15), также, какъ и Оригенъ (Comment. in Ep. ad Rom. X, 31), удостовѣряющій о чтеніи ея по церквамъ (Comment. in Matth. XIV, 21). Объ очень колебавшемся и рѣзко мѣнявшемся отношеніи къ книгѣ Ерма см. Zahn. Der Hirt des Hermas. Gotha, 1868, 9—40, Brüll. Der Hirt des Hermas. Freiburg i. B. 1882, 7—13 и др.

книги равноцѣнныя ветхозавѣтнымъ, и притомъ—раньше другихъ новозавѣтныхъ» [31]).

Еще важнѣе отсутствіе въ самую раннюю пору требованія сохранять безусловную точность во внѣшней сторонѣ даже самихъ евангельскихъ повѣствованій, не исключая и рѣчей Христа. Даже оставляя безъ разсмотрѣнія важный, но темный вопросъ о предполагаемыхъ первоначальныхъ записяхъ, будто бы служившихъ матеріаломъ для евангелистовъ [32]), достаточно указать на варіанты текста каноническихъ евангелій и на тотъ фактъ, что почти всѣ важнѣйшіе и неслучайные изъ этихъ разночтеній относятся, по времени своего происхожденія, именно къ ранней порѣ, несравненно менѣе требовательной относительно буквальной точности текстовъ, нежели позднѣйшая [33]). Не говоримъ уже о вольностяхъ, которыя, въ пересказѣ или дополненіи повѣствованій каноническихъ, встрѣчаются опять-таки въ древнѣйшихъ изъ апокрифическихъ евангелій (отъ Евреевъ, отъ Петра и въ «Египетскомъ»), пользовавшихся, однако, какъ извѣстно, большимъ уваженіемъ у нѣкоторыхъ христіанскихъ общинъ и у прославленныхъ учителей Церкви [34]). Не забудемъ также ссылокъ христіанскихъ писа-

---

[31]) Leitpold. Gesch d. N. T. Kanons. I, 33, 37, главнымъ образомъ на основаніи того, что въ Adversus aleatores (с. 2 и 8) въ качествѣ Свящ. Писанія, кромѣ ветхозав. книгъ, цитируются только Откровеніе Іоанна и „Пастырь“ Ерма, тогда какъ слова Спасителя и апостоловъ (с. 3 и 4) не названы Священнымъ Писаніемъ, — заключеніе едва ли убѣдительное!

[32]) Ср. Preuschen. Zur Vorgeschichte des Evangelien-Kanons. Darmstadt, 1905.

[33]) Ср. съ одной стороны—неточныя ссылки раннихъ христіанскихъ писателей на евангельскіе тексты и даже различія въ передачѣ самой Молитвы Господней у двухъ евангелистовъ, а съ другой—характерный для позднѣйшей поры разсказъ Созомена о томъ, что когда ученый епископъ Трифиллій на одномъ пастырскомъ собраніи, приводя текстъ Іоан. 5, 8, замѣнилъ слово „одръ“ словомъ „ложе“, Спиридонъ Тримиѳунскій остановилъ его рѣзкимъ упрекомъ: „или ты лучше того, кто сказалъ „одръ“, что стыдишься употреблять его выраженія?“ Sozomen. I, II.

[34]) Евангеліе отъ Евреевъ (см. Harnack. Gesch. d. altchristl. Litteratur II. 1, 6 ff.) было единственнымъ, признававшимся не только эбіонитами (Евсевій III, 27), но и нѣкоторыми общинами сирійскими (Leitpoldt. I, 133); его „особенно любили принявшіе Христа евреи“, замѣчаетъ Евсевій (III, 25); греческій (II в.) переводъ былъ хорошо извѣстенъ въ Египтѣ и очень уважался Климентомъ Алекс. (Strom. II, 9) и Оригеномъ (о частомъ пользованіи его имъ упоминаетъ Іеронимъ De vir. inl. 2, перевeдшій его

телей на изреченія Христа, не встрѣчающіяся въ текстѣ дошедшихъ до насъ евангелій [35]). Припомнимъ, наконецъ, достаточно подтверждаемый памятниками спросъ на объединительный сводъ евангельскихъ текстовъ и тотъ изумительный фактъ, что явившійся отвѣтомъ на эту потребность Діатессаронъ Татіана [36]) не только оказался древнѣйшимъ евангельскимъ текстомъ на сирійскомъ языкѣ [37]), но и въ теченіе долгаго времени (до половины IV в.) замѣнялъ собою въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ подлинныя евангелія даже въ богослуженіи [38]).

на греч. и латин. языки (ibid.) и сохранившій намъ большую часть уцѣлѣвшихъ отрывковъ. —Евангеліе „отъ египтянъ" было въ почетѣ не у однихъ еретиковъ (примѣры Clem. Alex. Strom. III, 9; 13. Epiph. Haer. 62, 2), но и распространено въ церковныхъ кругахъ въ Египтѣ, гдѣ оно, если вѣрить соображеніямъ Гарнака (Chronologie der altchr. Litteratur. Leipzig, 1897. I. 612—613), считалось главнымъ изъ евангелій въ общинахъ, сложившихся изъ обращенныхъ язычниковъ и, быть можетъ, не отвергалось иногда и за предѣлами Египта (даже въ Римѣ? Harnack. op. cit. 616—621).—Евангеліе отъ Петра, знакомое Оригену, причисляемое Евсевіемъ къ подложно-еретическимъ (Ц. И. III, 25), кое-гдѣ въ Сиріи пользовалось даже богослужебнымъ примѣненіемъ, вмѣсто каноническихъ евангелій, около 200 г. (Евсевій. VI, 12). О его слѣдахъ въ древне христ. письменности—Гарнакъ въ примѣчаніяхъ къ его изданію: Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Leipzig, 1893, 3 ff. Cp. Gesch. d. altchr. Litt. I, 1, 10 ff. и Chronologie. I, 622—625. Позднѣйшія апокрифическія евангелія, оставаясь долгое время очень любимымъ и не преслѣдовавшимся чтеніемъ въ церковной средѣ, никогда не удостаивались сближенія, по авторитетности, съ каноническими.

[35]) Resch. Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. 2 Aufl. Leipzig, 1906, гдѣ (14—17) приведена и полная западная литература предмета. Cp. Preuschen. Antilegomena. 2 Aufl. Giessen. 1905.

[36]) О немъ: Zahn. Tatian's Diatessaron въ Forschungen zur Geschichte d. N. T. Kanons. I. Theil. Erlangen, 1881, съ добавленіями во II т. того же сборника. Его же Gesch. d. N. T. Kanons, I, 1, 369 ff. II, 2, 530 ff., монографіи: Humphill. Lond. 1888, Harris. L. 1890, Maher. L. 1893 и Martin въ Revue des questions historiques. 1883, 349 ss. и 1888, 5 ss. и Sellin въ IV т. Цановыхъ Forschungen, 225 ff; также Harnack. Gesch. d. altchr, Litt. I. 2, 493 ff. Bardenhewer. Gesch. d. altkirchlichen. Litteratur. Freiburg i. B., 1902, I, 253 ff. Wright. A short History of Syriac Literature. Lond. 1894, 7 ff.

[37]) Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 369 ff.

[38]) Въ Эдессѣ, приблизительно съ 200 года до половины IV в.—Doctrina Addai (въ дошедшей редакціи конца IV в. Wright. 9.) р. 46, ed. Phillips, 1876, внушая необходимость ежедневнаго церковнаго чтенія „изъ Закона, пророковъ и Евангелія и изъ писемъ Павла и изъ Дѣяній 12 апостоловъ", поясняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что подъ Евангеліемъ надо

Цѣлый рядъ столь важныхъ явленій заставляетъ такимъ образомъ признать, что во II вѣкѣ, и даже позднѣе, въ церковныхъ кругахъ, и притомъ невозбранно, кромѣ четырехъ каноническихъ евангелій, обращались еще и другія, противодѣйствовать коимъ въ эту пору не находили нужнымъ, путемъ каноническаго признанія однихъ писаній, въ отличіе отъ другихъ. Сравнительно поздно появляются опредѣленныя свидѣтельства этого послѣдняго рода. Еще Іустинъ говоритъ только въ общихъ чертахъ о «памятныхъ записяхъ, составленныхъ апостолами и ихъ послѣдователями» [39]), безъ точныхъ обозначеній и отличій ихъ отъ другихъ, сходныхъ по содержанію произведеній, то есть, ни разу не называя евангелистовъ по имени, хотя внимательное разсмотрѣніе его ссылокъ на евангельскіе факты и тексты вполнѣ удостовѣряетъ знаніе имъ синоптиковъ [40]), а его ученіе о природѣ Христа, столь сходное съ ученіемъ Четвертаго Евангелія о Логосѣ, дѣлаетъ болѣе, чѣмъ вѣроятною, освѣдомленность Іустина и объ этомъ послѣднемъ евангеліи [41])

здѣсь разумѣть не подлинный текстъ, а именно Діатессаронъ: „и народъ многъ собирался изо дня въ день, и приходилъ на молитву, къ богослуженію и къ чтенію Ветхаго Завѣта и Новаго, Діатессарона" ibid. p. 36.—Въ болѣе раннихъ (336—345 г.) Гомиліяхъ Афрагата Діатессарону отдано предпочтеніе передъ текстомъ подлинныхъ евангелій (Zahn. Forschungen. I, 72—89. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 397—399 и G. Bert во введеніи къ своему переводу Aphrahat's Homilien. Leipzig, 1888, XXXIV—XXXV). Если даже Ефремъ Сиринъ (въ своемъ комментаріи на евангелія; латин. переводъ армянскаго текста его изданъ Mösinger'омъ, Venetiis, 1876; ср. Hill. Dissertation on the Gospel-Commentary of S. Ephraem the Syrian. Edinburgh, 1896) безспорно знавшій отдѣльныя евангелія въ сирійскомъ переводѣ Библіи, которымъ онъ въ другихъ своихъ толкованіяхъ пользовался, при объясненіи евангелій все-таки придерживался Діатессарона, то это свидѣтельствуетъ о прочности привычки сирской церкви пользоваться этимъ сводным текстомъ (Bardenhewer. Gesch. I, 254), несмотря на присущія ему вольности и неканоническія заимствованія. Только въ V вѣкѣ, стараніями эдесскаго епископа Раббулы (съ 411 г.). Четвероевангеліе замѣнило собою Діатессаронъ (Burkitt. Urchristenthum im Orient. Tübingen, 1907, 38—39), списки коего подвергались уничтоженію (ок. 450 г.) и другимъ епископомъ, Ѳеодоритомъ Кирскимъ (Theodoret. Haeret. fabul. compend. I, 20).

[39]) Іустинъ. Разгов. съ Триф. 103, 104, 106, 107.

[40]) Очень обстоятельное разслѣдованіе отношенія Іустина къ евангеліямъ—у Westcott'a, A General Survey of the History of the Canon of the Canon of the New Testament. 7 edit. London, 1896, 98—170; ср. Zahn. Gesch. d. N. T. Canon. I. 2, 476—558.

[41]) Причина меньшаго пользованія Четвертымъ Евангеліемъ, сообразно съ апологетическими задачами Іустина, и доказательства не-

и даже, надо думать, пользованіе и соединеннымъ четвероевангеліемъ [42]). Какъ бы то ни было, однако, четвероевангеліе, какъ признанное Церковью *въ каноническомъ смыслѣ*, въ отличіе отъ другихъ повѣствованій о Христѣ, впервые *опредѣленно* засвидѣтельствовано лишь въ «Муратѳріевомъ Фрагментѣ» около 180 г. [43]) *).

В. Кожевниковъ.

сомнѣннаго знакомства его съ нимъ у Westcott, 170—171, note 2; Zahn, op. c. 516 ff.; Nicol; The Four Gospels in the Early Church History. Edinbourgh and London, 1908, 102 sqq. Земишъ, книга котораго до сихъ поръ остается лучшею работою о Іустинѣ, не отрицая „несознаваемаго" вліянія на Іустиново ученіе о природѣ Христа платоническихъ и неоплатоническихъ идей, послѣ тщательнаго разслѣдованія, приходитъ къ заключенію, что это ученіе—„чистобиблейскаго происхожденія и содержанія", нѣсколько филоновское по покрою, но догматически связанное съ началомъ Іоаннова евангелія. Semisch. Justin der Märtyrer. Breslau, 1840—42. II, 278—305.

[42]) Nicol, 193 sqq., который усматриваетъ подтвержденіе этого предположенія и въ томъ фактѣ, что авторъ первой „евангельской гармоніи" (Діатессарона) Татіанъ былъ ученикомъ какъ разъ Іустина.

[43]) О немъ Zahn. G. d. N. T. Canons. II, 1, 1—143. Westcott, 214 sqq; 530 sqq. Kuhn. Das Muratorische Fragment. Zürich, 1892, гдѣ приведена предшествующая библіографія; добавленія къ ней у Bardenhewer. Gesch. d. altchrist. Literatur. II B. (Freiburg i B. 1903), 556—7.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

О книгѣ Премудрости Іисуса сына Сирахова и ея писателѣ.

Прошло около пятнадцати лѣтъ съ того времени, какъ были найдены первые листы давно затеряннаго еврейскаго текста книги Іисуса сына Сирахова, и за этотъ періодъ времени учеными много сдѣлано для возстановленія подлиннаго текста ея по возможности въ чистомъ видѣ, свободномъ отъ позднѣйшихъ наслоеній и поправокъ, для его истолкованія и для ознакомленія съ нимъ современниковъ посредствомъ перевода его на новые языки. Въ свое время мною было сдѣлано сообщеніе объ этомъ открытіи, и отмѣчено важное значеніе его для библейской науки [1]; появилось въ нашей литературѣ и еще нѣсколько статей и замѣтокъ, посвященныхъ тому же открытію [2]. Но у насъ еще нѣтъ новаго перевода на русскій языкъ книги сына Сирахова, гдѣ былъ бы принятъ во вниманіе вновь найденный еврейскій текстъ ея, имѣющій весьма важное значеніе для возстановленія первоначальнаго текста книги. Между тѣмъ книга Премудрости Іисуса сына Сирахова, хотя и неканони-

[1] См. „Христ. Чтеніе“ 1897, октябрь, стр. 526—529; 1898, мартъ, стр. 449—450, и рѣчь, напечатанную въ „Христ. Чтеніи“ 1903, мартъ, отдѣльный оттискъ: „Вновь открытый еврейскій текстъ книги Іисуса сына Сирахова и его значеніе для библейской науки“, С.-Петербургъ, 1903.

[2] *В. П. Рыбинскій*, Замѣтки о литературѣ по Св. Писанію В. Завѣта за 1899 г., „Труды Кіев. Д. Ак.“ 1900, II, стр. 289—294; ср. его же статью о книгѣ Іисуса с. Сир. въ „Правосл. Богосл. Энциклопедіи“ т. VI, С.-Петербургъ 1905, ст. 600—601. *Ф. Вигуру*, Руководство къ чтенію и изученію Библіи. Переводъ В. В. Воронцова. Т. II, Москва, 1899 и дал., стр. 999, съ факсимиле. *П. А. Юнгеровъ*, Частное историко-критич. Введеніе въ свящ. ветхозавѣтныя книги. Вып. 2. Казань, 1907, стр. 230 и дал.

ческая, заслуживаетъ нашего особаго вниманія, не только въ виду любопытной судьбы ея текста, но и по важности своего содержанія: не даромъ древніе христіанскіе писатели съ особою любовію пользовались ею въ своихъ твореніяхъ, а Церковь предлагала ее, вмѣстѣ съ другими неканоническими книгами, для чтенія и назиданія оглашаемыхъ, вновь вступающихъ въ ея лоно [3].

Названіе книги.

Въ нашей славянской и русской Библіи среди учительныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, не содержащихся въ канонѣ, послѣ книги Премудрости Соломоновой помѣщается книга, носящая названіе, какъ и въ греческой Библіи: «Книга Премудрости Іисуса сына Сирахова», Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ, или сокращенно: Σοφία Σειράχ. То же названіе находимъ и въ концѣ вновь открытаго еврейскаго текста книги: «Премудрость Симона, сына Іисуса, сына Елеазара, сына Сирà». Подобнымъ же образомъ, только короче, названа книга и въ сирской Библіи: «Премудрость сына Асирá»; и въ раввинской литературѣ она носитъ названіе: «книга бенъ-Сира». Въ святоотеческихъ писаніяхъ къ имени книги: «Премудрость» прилагалось иногда опредѣленіе ἡ πανάρετος σοφία, или просто ἡ πανάρετος, «вседоблестная»,—книга Іисуса разсматривалась, какъ руководство добродѣтели и премудрости, «сокровищница

---

[3] Въ 85-мъ правилѣ св. апостоловъ, при перечисленіи св. книгъ, сказано: „да будетъ вамъ вѣдомо и то (προσιστορείσθω), чтобы юноши ваши изучали Премудрость многоученаго Сираха“. Въ 39-мъ пасхальномъ посланіи св. Аѳанасія В. книга Іисуса сына Сирахова поставлена на второмъ мѣстѣ среди тѣхъ, которыя „положены Отцами для чтенія вновь вступающихъ и желающихъ огласиться словомъ благочестія“. То же почти говорится и въ „Синопсисѣ“, приписываемомъ св. Аѳанасію В. Св. Епифаній Кипрскій называетъ книгу Сирахову „полезною и благотворною“. Руфинъ причисляетъ ее къ „церковнымъ“ книгамъ и т. п. Св. Іоаннъ Дамаскинъ о книгахъ Прем. Соломоновой и Прем. Іисуса сына Сирахова замѣчаетъ: „онѣ *книги* добрыя (ἐνάρετοι) и прекрасныя, но не считаются (въ канонѣ) и не были положены въ ковчегѣ“ (*Migne,* Patrologiae s. gr. t. 94, col. 1180). Что дѣйствительно книга Іисуса сына Сирахова употреблялась для чтенія въ христіанскихъ собраніяхъ,—можетъ быть, въ катихизаторскихъ училищахъ,—это видно и изъ сохранившихся въ ней по мѣстамъ въ нѣкоторыхъ Гр. спискахъ замѣтокъ, напр.: „слово того же согласительное второе“ въ 18, 30, ср. 20, 27, 30, 1, „слава Тебѣ, Боже нашъ, слава Тебѣ“ въ 50, 31 и др.

добродѣтелей» [4]. Позднѣйшее происхожденіе послѣдняго наименованія, не совпадающее со временемъ составленія книги, совершенно очевидно и не требуетъ доказательствъ; но какое изъ двухъ названій, коренящихся въ еврейскомъ преданіи, принадлежало книгѣ съ первыхъ временъ ея существованія, сказать трудно. Именемъ «Премудрости» назывались у евреевъ книги Соломоновы, Притчи и Екклисіастъ (סִפְרֵי חָכְמָה въ Thosaphoth къ Bab. Bathr. 14b); возможно, что именно книга Іисуса сына Сирахова называется «Книгою Премудрости» въ выраженіи Талмуда: «послѣ смерти рабби Еліезера была скрыта (т. е., изъята изъ употребленія) книга Премудрости, ספר החכמה» [5]. Близкое сродство этой книги съ книгами Соломоновыми отразилось и въ томъ обстоятельствѣ, что всѣ онѣ въ христіанской литературѣ часто цитируются съ именемъ Соломона, и въ нѣкоторыхъ древнихъ спискахъ священныхъ книгъ считается прямо пять книгъ Соломоновыхъ [6]. И въ самомъ содержаніи книги Іисуса имѣется достаточно основаній къ присвоенію ей имени «Премудрости»: писатель, самъ обильно почерпнувшій изъ источника Божественной Премудрости (ср. 24, 32—37, 51, 18—38 и др.), излагаетъ въ книгѣ своей то, что внушила ему премудрость, и всюду зоветъ своихъ читателей стремиться къ ней. Но едва ли можно предполагать, чтобы самъ авторъ или даже его внукъ-переводчикъ назвалъ книгу этимъ высокимъ именемъ. Вѣрнѣе думать, что первоначально она называлась именно такъ, какъ свидѣтельствуетъ блаж. Іеронимъ,—«Притчами». Это имя также встрѣчается въ раввинской литературѣ, гдѣ выдержки изъ книги Іисуса приво-

[4] Въ предисловіи къ книгамъ Соломоновымъ блаж. *Іеронимъ* говоритъ, между прочимъ: fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber, et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem hebraicam reperi, non Ecclesiasticum, ut apud latinos, sed Parabolas praenotatum... *Migne*, Patrologiae s. lat. t. 28, col. 1242. *Кассіодоръ* (De institutione divinarum litterarum, I, 5) даетъ такое объясненіе словъ блаж. Іеронима: quem (librum) propter excellentiam virtutum suarum πανάρετον appellat, i. e. virtutum omnium capacem. *Minge*, Patrologiae s. lat. t. 70, col. 1117. Впервые это названіе встрѣчается у Евсевія (см. *Alfr. Schöne*, Eusebi Chronicorum libri duo. Vol. II, Berolini 1866, p. 122). Ср. *A. Edersheim* in *Wace*' Apocrypha II, p. 18—19, not. 7.

[5] *J. Sota*, въ концѣ 24c, см. *L. Blau*, Revue des Étud. Juives XXXV, p. 21, ср. *V. Ryssel* in *E. Kautzsch*' Apokryphen, I, S. 232.

[6] De quadam similitudine Salomonis esse dicuntur,—говоритъ о нихъ блаж. *Августинъ*, De doctr. christ. II, 8, 13 (*Migne*, Patrologiae s. lat. 34, col. 41).

дятся иногда съ наименованiемъ «притча», מָשָׁל, или по-арамейски מַתְלָא [7], и вполнѣ соотвѣтствуетъ той формѣ, въ которой авторъ изложилъ свои мысли и наблюденiя. Очень возможно, что онъ самъ такъ и назвалъ свою книгу, тѣмъ болѣе, что видѣлъ примѣръ для себя въ наименованiи книги Притчей Соломоновыхъ.

Въ латинской Библiи и въ западной наукѣ, особенно въ старой, стоявшей въ зависимости отъ римской церкви, книга Iисуса носитъ названiе Ecclesiasticus, «церковная» [8]. Этимъ именемъ назывались въ древней Церкви всѣ неканоническiя книги, и оно, очевидно, противополагалось названiю «божественныхъ» или «священныхъ» каноническихъ книгъ: хотя онѣ и не каноническiя, но все-таки «церковныя», т. е. такiя, которыя принимала Церковь въ качествѣ назидательныхъ и полезныхъ, особенно для вновь вступающихъ въ нее членовъ. Среди такихъ книгъ особеннымъ уваженiемъ и употребленiемъ пользовалась книга сына Сирахова,—вотъ почему ей, какъ части вмѣсто цѣлаго, и присвоено было имя Ecclesiasticus [9]. Правда, такое объясненiе не нравится латинскимъ писателямъ, такъ какъ римская церковь объявила догматомъ полное безразличiе между каноническими и неканоническими книгами, но и они обязаны признать, что всякiя иныя объясненiя не могутъ разсчитывать на какое-либо правдоподобiе [10].

Писатель.

Какъ мы видѣли выше, вновь открытый еврейскiй текстъ книги Премудрости Iисуса сына Сирахова даетъ полное имя ея писателя: «Симонъ, сынъ Iисуса, сына Елеазара, сына Сира́». Это полное имя дважды приведено въ концѣ еврейскаго текста:

---

[7] המשל אומר Midrasch Rabba на Исх. 21 гл.; מתלא אמר בן סירא Bereschit R. p. 44a; Midrasch Qohelet V; Midrasch Tanchuma חקת § 1. См. *Cowley a. Neubauer*, The original Hebrew of Eccli., p. XX.

[8] Въ цитатахъ сокращенно: Ecclus. или Eccli., въ отличiе отъ Eccl.= Ecclesiastes.

[9] *Руфинъ* въ своемъ Expositio symboli apost. 38 (*Migne*, Patrologiae s. lat., 21, col. 374) говоритъ: alii libri sunt, qui non sunt canonici, sed ecclesiastici a majoribus adpellati sunt, id est, Sapientia quae dicitur filii Sirach, qui liber apud latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus adpellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturae qualitas cognominata est. Ср. *O. Fritzsche*, Kurzg. exeg. Handbuch zu d. Apokryphen, V, S. XIX.

[10] См. *R. Cornely*, Introductio specialis in „Cursus Scripturae S.", II, 2, p. 238; *J. Knabenbauer*, Commentarius in Eccli., ibid. 2, VI, p. 1.

עד הנה דברי שמעון בן ישוע שנקרא בן סירא:
חכמת שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא:

«Доселѣ слова Симона, сына Іисуса, называемаго бенъ-Сира». «Премудрость Симона, сына Іисуса, сына Елеазара, сына Сира». Тѣ же самыя имена поставлены въ еврейскомъ текстѣ и ранѣе, въ 50, 29, гдѣ указывается на принадлежность книги לשמען בן ישוע בן אלעזר בן סירא «Симону, сыну Іисуса, сына Елеазара, сына Сира». Въ сирскомъ переводѣ названіе книги въ разныхъ спискахъ приводится въ концѣ книги различно, но имя писателя почти согласно читается ישוע בר שמעון בר אסירא «Іисусъ, сынъ Симона, сынъ Асира»,—послѣднее имя, означающее по-сирски «плѣнникъ», явилось, несомнѣнно, ошибочно вмѣсто подлиннаго имени סירא[11]. Въ греческомъ переводѣ въ концѣ 51-й гл. нѣтъ такого указанія имени автора, какъ въ еврейскомъ текстѣ, а въ 50, 29 это имя читается: Ἰησοῦς υἱὸς Σειρὰχ Ἱεροσολυμίτης, при чемъ во многихъ спискахъ послѣ Σειράχ прибавлено еще имя Ἐλεάζαρ, или Ἐλεάζαρος, или Ἐλεαζάρου. Такимъ образомъ, имя «Елеазаръ», принадлежавшее одному изъ ближайшихъ предковъ писателя, должно быть признано подлиннымъ, какъ подтверждаемое греческимъ переводомъ. Но является вопросъ: на какомъ мѣстѣ должно быть поставлено имя «Елеазаръ»,—передъ именемъ «бенъ-Сира», какъ въ еврейскомъ текстѣ, или послѣ него, какъ въ греческомъ переводѣ? Этотъ вопросъ долженъ быть рѣшенъ въ пользу еврейскаго чтенія. Во-первыхъ, въ эѳіопскомъ переводѣ, сдѣланномъ съ греческаго, имя автора книги читается: «Іисусъ, сынъ Елеазара»,—безъ прибавки: «сынъ Сира»[12],—это можетъ свидѣтельствовать о томъ, что и въ греческомъ текстѣ имя Елеазара первоначально слѣдовало непосредственно за именемъ Іисуса. Во-вторыхъ, полное имя Іисуса сына Сирахова, поставленное въ еврейскомъ текстѣ, подтверждается словами еврейскаго писателя 10 вѣка Саадіи Гаона, который въ своей книгѣ סֵפֶר הַגָּלוּי замѣчаетъ, что составилъ книгу притчей «Симонъ, сынъ Іисуса, сына Елеазара, бенъ-Сира». Издатель книги Саадіи, Гаркави, на основаніи сличенія съ сирскимъ переводомъ, высказываетъ предположеніе, что это чтеніе ошибочно и должно быть исправлено такъ, чтобы въ началѣ стояло имя «Іисусъ»: «Іисусъ, сынъ Симона, сына Елеазара бенъ-

---

[11] Ср. *R. Smend,* Die Weisheit des J. Sirach, Berlin 1906, S. LVII.
[12] Ibid. S. 493.

Сирá» [13]. Это предположеніе весьма вѣроятно въ томъ отношеніи, что еврейское чтеніе имени сына Сирахова ошибочно; но предложенная Гаркави перестановка именъ не можетъ быть признана единственно вѣрнымъ рѣшеніемъ вопроса. Она основывается на сирскомъ переводѣ. Но въ греческомъ переводѣ, принадлежащемъ внуку составителя книги, совсѣмъ нѣтъ имени «Симонъ». Сравнивая этотъ переводъ (въ исправленномъ видѣ) съ еврейскимъ текстомъ, получимъ, что въ первомъ—писателемъ книги считается Іисусъ, сынъ Елеазара, сынъ Сирá, а во второмъ—какъ будто сынъ этого Іисуса: Симонъ, сынъ Іисуса, сынъ Елеазара, сынъ Сирá. Какое имя въ дѣйствительности принадлежало составителю книги, сказать трудно. Открывшій большую часть еврейскаго текста и первый издатель его, С. Шехтеръ, высказывается за то, что первоначально имя автора было—Симонъ, и что онъ былъ такъ названъ по имени первосвященника Симона, своего старшаго современника: это было въ обычаѣ у евреевъ съ очень древняго времени; а то обстоятельство, что имя «Симонъ» было затѣмъ вытѣснено именемъ «Іисусъ», Шехтеръ объясняетъ «популярностью послѣдняго имени въ позднѣйшее время» [14]. Объясненіе недостаточное, такъ какъ оба имени всегда пользовались одинаковою популярностью, и во всякомъ случаѣ трудно допустить, чтобы чье бы то ни было собственное имя было замѣнено именемъ отца (безъ прибавки *бар* или *бен*), хотя бы и болѣе популярнымъ. При томъ, если допустить такую замѣну, то нужно будетъ признать, что она совершилась очень рано: уже внукъ составителя книги, переводчикъ ея съ еврейскаго на греческій языкъ, въ своемъ предисловіи называетъ дѣда Іисусомъ. А между тѣмъ онъ является, конечно, самымъ освѣдомленнымъ и достовѣрнымъ свидѣтелемъ при рѣшеніи вопроса объ имени его дѣда. Вотъ почему большинство новыхъ библеистовъ не поддаются очарованію еврейскаго текста и признаютъ болѣе вѣрнымъ старое преданіе объ имени «Іисусъ» [15]. Удовлетворительно объяснить принятую въ нѣкоторыхъ еврейскихъ спискахъ книги замѣну имени отца именемъ сына пока невозможно,

---

[13] „Studien und Mittheilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St.-Petersburg, von Dr. *A. Harkavy*, 5-ter Theil, S.-Petersburg 1891, S. 200 (по-еврейски), ср. *V. Ryssel* in *E. Kautzsch*' Apokryphen, I, S. 233.

[14] *Schechter a. Taylor*, The Wisdom of ben Sira, p. 65.

[15] *Izr. Lévi*, L'Ecclésiastique, II, p. 216, *N. Peters*, Der hebr. Text des B. Eccli., S. 317, *R. Smend*, Die Weisheit des J. Sirach, S. 492, и др.

за отсутствіемъ какихъ-либо данныхъ для рѣшенія вопроса. Можно допустить то предположеніе, что Симонъ, сынъ Іисуса, былъ издателемъ и распространителемъ книги своего отца, закончившаго ее, можетъ быть, уже въ преклонныхъ лѣтахъ. Тогда могло случиться, что нѣкоторые списки книги были подписаны не именемъ автора, а именемъ его сына, выпустившаго книгу въ свѣтъ, внукъ же автора, хорошо знакомый съ дѣломъ, сохранилъ въ своемъ переводѣ собственное имя писателя.

Итакъ, писателемъ книги былъ «Іисусъ, сынъ Елеазара, сынъ Сира́». «Іисусъ»—это греческая транскрипція еврейскаго имени יֵשׁוּעַ, или полнѣе יְהוֹשֻׁעַ, одного изъ очень употребительныхъ еврейскихъ именъ; во времена послѣплѣнныя самымъ извѣстнымъ изъ носителей этого имени былъ первосвященникъ Іисусъ, о которомъ неоднократно говорится въ книгахъ Аггея и Захаріи, Езры и Нееміи. Столь же обычно было и имя отца писателя, «Елеазаръ», по-еврейски אֶלְעָזָר; въ послѣплѣнной исторіи Елеазаромъ назывались, напр., одинъ изъ сыновей священника Маттаѳіи (1 Мак. 2, 5) и благочестивый старецъ, замученный одновременно съ семью братьями-маккавеями (2 Мак. 6, 18). Наконецъ, послѣднее имя писателя книги, בֶּן סִירָא, является, очевидно, родовымъ его прозваніемъ, его фамиліей: это явствуетъ какъ изъ положенія имени въ концѣ ряда именъ, такъ и изъ указанія еврейскаго текста, гдѣ въ припискѣ прямо сказано: «который прозывался *бен-Сира́*». При этомъ, имя «Сира́» могло принадлежать или дѣду автора, отцу Елеазара, или же—болѣе отдаленному его предку. Подобнымъ образомъ Езекія въ 48, 25 называется «сыномъ» Давида, а въ 50, 15, 18 сыновьями Аарона называются отдаленные его потомки [16]. Въ виду этого, вмѣсто «сынъ Сира́», удобнѣе сохранить еврейскую форму этой фамиліи: «бенъ-Сира». Много говорятъ объ этимологическомъ значеніи этой фамиліи, хотя такой вопросъ имѣетъ уже побочный интересъ, тѣмъ болѣе, что фамиліи часто подвергаются искаженію и измѣненію въ одномъ и томъ же родѣ. Думаютъ, что фамилія автора вѣрнѣе сохранена въ сирскомъ переводѣ, гдѣ наряду съ

---

[16] Ср. имя *бен-гадад*, принадлежавшее нѣсколькимъ царямъ Дамасскимъ (3 Ц. 15, 18, 20, 1, 4 Ц. 6, 24, 8, 7, 13, 3 и др.), или имя *бенê-хезûр* въ надписи на гробницѣ близъ Іерусалима, имена Вар-ѳоломей, Вар-тимей въ Новомъ Завѣтѣ, имена еврейскихъ ученыхъ бенъ-Ашеръ и бенъ-Нафтали и т. п.

бар-Сирá оно читается: בַּר אֲסִירָא, а эту форму считаютъ арамаизированнымъ еврейскимъ именемъ Асиръ или Ассиръ (Исх. 6, 24, 1 Пар. 6, 22, 23, 37) [17], съ значеніемъ «связанный, плѣнный» [18]. Но достаточныхъ основаній къ такому предположенію не имѣется, тѣмъ болѣе, что имя *сúра'*, хотя и не встрѣчается въ еврейской Библіи, но можетъ быть объяснено и изъ еврейскихъ корней, напр., סִיר съ значеніемъ «шипъ, игла», и т. под. [19] Греческая транскрипція имени Σειράχ (или Σιραχ) совсѣмъ не требуетъ предположенія объ окончаніи имени не на *алефъ*, какъ теперь, а на *ге*, которое могло быть передано черезъ χ (סִירָה), какъ думаетъ Галеви [20]: въ Новомъ Завѣтѣ еврейское имя יוסי передается Ἰωσήχ и חֲקַל דְּמָא — Ἀχελδαμάχ (Лук. 3, 26, Дѣ. 1, 19), — здѣсь, какъ и въ имени Σειραχ, буква χ на концѣ служитъ для обозначенія того, что имя, какъ иностранное, не должно измѣняться по падежамъ [21].

Въ греческомъ текстѣ 50, 29 обозначено и происхожденіе Іисуса изъ Іерусалима: ὁ Ἱεροσολυμίτης «іерусалимлянинъ». Это чтеніе не подтверждается еврейскимъ текстомъ и составляетъ, вѣроятно, прибавку переводчика, тѣмъ болѣе, что и въ его предисловіи содержится намекъ на происхожденіе книги изъ Палестины (въ словахъ: «находящимся внѣ» Палестины «занимающіеся ими могутъ приносить пользу словомъ и писаніемъ»). Видимо, внукъ автора, переводчикъ его книги, пожелалъ отмѣтить происхожденіе своего дѣда изъ священнаго города евреевъ, чтобы еще болѣе расположить въ его пользу читателей—евреевъ, жившихъ внѣ Палестины, для которыхъ и предназначался греческій переводъ книги.

Никакихъ другихъ данныхъ для предположеній о внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни автора въ самой книгѣ не имѣется, и все то, что говорилось и говорится объ этомъ въ литературѣ, преимущественно старинной, не имѣетъ призна-

---

[17] Не слѣдуетъ смѣшивать съ именемъ Асира, сына Іакова, которое пишется אָשֵׁר.

[18] *Sam. Kraus* in „Jewish Quarterly Review“ 1898 oct., ср. *C. Taylor* in *Schechter a. Taylor*, The Wisdom of ben Sira, p. LIII.

[19] *V. Ryssel* in *E. Kautzsch'* Apokryphen I, S. 234. *Jac. Levy*, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch III, S. 519—520, даетъ слову *сúрá'* значеніе „панцырь“:

[20] *Halévy* въ Journ. As. 1898 № 2, см. *V. Ryssel* in *E. Kautzsch'* Apokryphen, I, S. 234.

[21] *A. Edersheim* in *Wace'* Apocrypha II, p. 3; *G. Dalman*, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig 1894, S. 161, Anm. 6.

ковъ истины [22]. Книга содержитъ много данныхъ для сужденія о незаурядныхъ качествахъ ума и сердца автора, и здѣсь, конечно, всякія заключенія и умѣстны, и логичны. Именно, все содержаніе книги ясно говоритъ о томъ, что писатель ея обладалъ тонкимъ, наблюдательнымъ умомъ, что онъ много занимался изученіемъ родной священной письменности и умѣлъ добытыя этимъ путемъ знанія прилагать и въ собственной жизни, и сообщать другимъ. Вся книга дышитъ уравновѣшенною мудростью человѣка, много испытавшаго, составившаго для себя вполнѣ твердое міровоззрѣніе, способное дать миръ душѣ и счастье въ жизни его обладателю. Авторъ говоритъ тономъ старца-отца, желающаго добра своимъ дѣтямъ, предостерегающаго ихъ отъ увлеченій и соблазновъ. Тотъ фактъ, что сынъ Сираховъ усердно изучалъ священныя книги, засвидѣтельство-

---

[22] Такъ какъ въ сирской Библіи книга подписывается: „книга Іисуса, сына Симеона плѣнника“ (אסירא), то это дало поводъ къ возникновенію на сирской христіанской почвѣ преданія, что этотъ Симеонъ былъ именно Симеонъ Богопріимецъ, удостоившійся дожить до пришествія Христа. Другіе (баръ-Гебрайя) считаютъ Іисуса сыномъ первосвященника Симона II-го, Іасономъ; но то, что говорится о послѣднемъ во 2 Мак. 4, 7 и дал., а также у Іосифа Флавія въ Іуд. Древн. 12, 5. 1, вовсе не соотвѣтствуетъ тому образу, какой внушается намъ содержаніемъ книги Іисуса: ее не могъ написать человѣкъ, нечистымъ путемъ отстранившій отъ первосвященства своего брата Онію, посылавшій деньги на жертвы Геркулесу и самъ устраненный отъ должности Менелаемъ. Думаютъ, что онъ былъ священникомъ (Linde, Zunz), или врачомъ (Hugo Grotius): первое мнѣніе отразилось еще въ синайскомъ кодексѣ, гдѣ въ 50, 29 первоначально вмѣсто ἱεροσολυμείτης было написано: ἱερεὺς ὁ Σολυμείτης, а второе опирается на тѣ мѣста книги, гдѣ авторъ благосклонно отзывается о врачахъ, напр. 38, 1—15. Наконецъ, есть мнѣніе, что Іисусъ былъ одинъ изъ 72-хъ переводчиковъ св. книгъ на греческій языкъ (Corn. à Lapide, Calmet, Goldhagen),—оно выражено, напр., въ первомъ изданіи до-Лютеровской нѣмецкой Библіи (Mentelin, Strassburg 1466), гдѣ читается въ предисловіи переводчика: mein anherr jesus ein sun josedech, der do einer ist von den tulmetzschungen der LXX, des enckeln ist gewest diser jesus ein sun sprach (= syrach). См. *E. Nestle* въ замѣткѣ „Zum Prolog des Ecclus.“, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 1897, S. 123—124. Ср. *O. Fritzsche*, Kurzgef. exeg. Handbuch zu Apokryphen, V, S. X—XI, *V. Ryssel* in *E. Kautzsch'* Apokryphen I, S. 234, *Edersheim* in *Wace*' Apocrypha, II, p. 3. Въ легендарномъ „алфавитѣ бенъ-Сира“, произведеніи, появившемся въ свѣтъ между VIII и XI вѣками по Р. Х., содержится баснословный разсказъ о рожденіи и дѣтствѣ бенъ-Сира, но составитель разсказа взялъ это имя совершенно произвольно, какъ имя одного изъ извѣстныхъ ему мудрецовъ. См. *Isr. Lévi*, La nativité de Ben Sira, Revue des Études Juives 1894, t. 29, p. 197—205.

ванъ прямымъ показаніемъ его внука въ предисловіи къ греческому переводу: «дѣдъ мой Іисусъ»,—говоритъ онъ,—«больше другихъ предавался изученію закона, пророковъ и другихъ отеческихъ книгъ и пріобрѣлъ въ нихъ достаточный навыкъ». И помимо этого, духъ и содержаніе книги ясно говорятъ о томъ, что составитель ея былъ весь проникнутъ, какъ бы пропитанъ ветхозавѣтнымъ ученіемъ; а послѣдняя часть его книги, гдѣ содержится хвалебная пѣснь Господу, Творцу и Промыслителю вселенной, и знаменитымъ мужамъ еврейской исторіи, чрезъ которыхъ Господь явилъ славу и величіе Свое отъ вѣка (42—49 гл.), составляетъ поэтическое воспроизведеніе исторіи творенія міра и жизни народа еврейскаго отъ первыхъ временъ до позднѣйшихъ, все основанное на записяхъ свящ. книгъ. Разносторонняя практическая опытность автора открывается также изъ всего содержанія его книги, гдѣ приводится множество наставленій, полезныхъ именно для житейскаго благополучія, для сохраненія мира съ людьми и для снисканія уваженія отъ нихъ. Эти наставленія не могли исходить отъ человѣка молодого или даже среднихъ лѣтъ, который собственною жизнью не успѣлъ еще доказать вѣрности своихъ житейскихъ правилъ: очевидно, составитель книги былъ уже очень пожилой человѣкъ, даже старецъ, подводившій итоги своей жизни, пользовавшійся почетомъ въ средѣ согражданъ, служившій живымъ доказательствомъ вѣрности избраннаго имъ жизненнаго пути. Онъ видѣлъ свѣтъ: въ его книгѣ есть указанія на то, что онъ много путешествовалъ и получилъ отъ этого великую пользу (34, 11, 51, 18); при этомъ онъ подвергался большимъ, смертнымъ опасностямъ, но отъ всѣхъ этихъ опасностей спасся благодаря помощи Божіей и своей мудрости (34, 12, 51, 3—10). Несомнѣнно, что на основаніи своего собственнаго опыта авторъ говоритъ въ своей книгѣ (39, 1—5):

«Только тотъ, кто отдаетъ душу свою
и размышляетъ о законѣ Всевышняго,—
тотъ изслѣдуетъ мудрость всѣхъ древнихъ
и изучаетъ пророчества;
онъ внимателенъ къ рѣчамъ мужей именитыхъ
и вникаетъ въ тонкіе обороты притчей;
онъ изслѣдуетъ тайный смыслъ изреченій
и привыкаетъ къ загадкамъ притчей;

онъ служитъ среди вельможъ
и является передъ правителями;
онъ путешествуетъ по землѣ чужихъ народовъ,
испытываетъ доброе и злое среди людей».

И авторъ съ полнымъ правомъ говоритъ далѣе о себѣ, что онъ «полонъ» мудростью, «какъ луна въ полнолуніе», полонъ настолько, что излить часть ея въ поученіе другимъ составляетъ прямой его долгъ и неодолимую внутреннюю потребность (ср. 24, 32—37, 33, 15—18, 39, 16, и др.).

Такимъ образомъ, Іисусъ сынъ Сираховъ былъ, несомнѣнно, «ученымъ», т. е. знатокомъ Св. Писанія и опытнымъ наблюдателемъ жизни міра и людей. Онъ съ полнымъ правомъ могъ приложить къ себѣ названіе *софер*, γραμματεύς, «книжникъ»,— то имя, которымъ самъ онъ называетъ ученаго въ 38, 24, и которое носилъ и священникъ Езра, «писецъ скоръ въ законѣ Моисеовѣ» (1 Ез. 7, 6, ср. 11. Неем. 8, 1 и др.), ספר מהיר, «искусный ученый». Во времена сына Сирахова почтенное названіе ученаго не было еще унижено его недостойными позднѣйшими носителями, къ которымъ мы привыкли прилагать наименованіе «книжниковъ», не разъ обличаемыхъ въ Новомъ Завѣтѣ (Мѳ. 23 гл., Мр. 12, 38—40, Лк. 20, 46—47). Тогда изученіе закона не дошло еще до того поклоненія его буквѣ, при которомъ часто затемняется его внутренній смыслъ, и которое дало поводъ къ талмудическому объясненію имени *софер*, какъ «счетчикъ», такъ какъ позднѣйшіе соферы дѣйствительно сосчитали всѣ буквы Торы и опредѣлили, какая буква, какое слово и какой стихъ стоятъ въ самой срединѣ Пятокнижія (Kidduschin 30 а). Бенъ-Сира былъ «ученый» въ широкомъ смыслѣ этого слова, умѣвшій найти въ священныхъ книгахъ высокія правила мудрой и благочестивой жизни, провѣрявшій эти правила своими наблюденіями какъ на родинѣ, такъ и въ чужихъ странахъ, которыя онъ посѣтилъ во время своихъ путешествій (16,6, 34,11, 51,13).

Позднѣйшіе соферы обыкновенно имѣли у себя учениковъ, занимались обученіемъ ихъ закону и преданіямъ старцевъ[23]. Сынъ Сираховъ цѣлію своей книги выставляетъ также наученіе людей мудрости, неоднократно призываетъ слушать его ученіе

[23] О книжникахъ-соферахъ см. *E. Schürer*, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Christi. 3 Aufl., II B., Leipzig 1898, S. 312—328.

(6, 24, 16, 24, 23, 6, 33, 18, 39, 16, 41, 19, 51, 31—38), часто называя своихъ читателей «дѣтьми», говоритъ объ «училищѣ своемъ», буквально съ еврейскаго: «домъ ученія моего», בית מדרשי въ 51, 31, и «каѳедра моя», ישיבתי въ 51, 37. Слѣдуетъ ли отсюда, что Іисусъ сынъ Сираховъ былъ въ собственномъ слыслѣ учителемъ юношества, какъ думаютъ нѣкоторые [24], что обученіе закону было главнымъ его занятіемъ? На этотъ вопросъ едва ли можно отвѣтить утвердительно. Конечно, премудрый ярко отличаетъ себя отъ тѣхъ людей, которые, будучи подавлены своими тяжелыми житейскими занятіями, не могутъ достигнуть мудрости, и даетъ понять, что самъ онъ обладалъ достаточнымъ для этого досугомъ (38, 24—39, 14). Но отсюда слѣдуетъ только то, что онъ имѣлъ средства къ жизни, позволявшія ему предаваться ученымъ занятіямъ, не заботясь о насущномъ хлѣбѣ (ср. 13, 30—14, 20); но что онъ вообще не имѣлъ никакихъ занятій или занимался только обученіемъ юношества,—отсюда вовсе не вытекаетъ. Изъ его приглашенія въ 51, 31 учиться у него мудрости «безплатно» можно заключить, что были въ его время такіе учители, которые брали деньги за обученіе, и бенъ-Сира выдѣляетъ себя изъ ихъ среды. Что же касается выраженій: *бêт мидраш* и *йэшйбâ*, ставшихъ впослѣдствіи техническими терминами для обозначенія училища и каѳедры соферовъ, то на нихъ можно смотрѣть, какъ на выраженія образныя, имѣющія ближайшее отношеніе къ книгѣ автора: ищущіе мудрости приглашаются поступать въ его училище, т. е. читать и изучать его книгу; подобнымъ же образомъ онъ приглашаетъ ищущихъ премудрости вступить въ «домъ» ея (1, 17, 4, 16, 14, 25), т. е. войти съ нею въ тѣсное общеніе. Поэтому, не отрицая возможности того, что сынъ Сираховъ свое ученіе излагалъ не только письменно, въ своей книгѣ, но и устно, въ бесѣдахъ съ обращавшимися къ нему за наставленіемъ, мы не можемъ утверждать, что онъ былъ, по самой своей профессіи, учителемъ юношества; онъ могъ занимать и какое-либо другое почетное положеніе среди своего народа, пользуясь имущественнымъ достаткомъ и всеобщимъ уваженіемъ.

Прот. **А. Рождественскій.**

---

[24] *O. Fritzsche*, Kurzgef. exeg. Handbuch zu Apokryphen, V, S. XI—XII, ср. *R. Smend*, Die Weisheit des J. Sirach, S. XIV.

Споры въ расколѣ во второй четверти XVIII вѣка.

СПОРЫ въ расколѣ, происходившіе во второй четверти XVIII вѣка, важно отмѣтить въ томъ отношеніи, что при нихъ была обнаружена несостоятельность началъ, лежащихъ въ основѣ раскола. Самъ расколъ, устами своихъ «учителей» и «наставниковъ», высказалъ тогда такіе взгляды, которыми всецѣло разрушались его раннѣйшніе принципы, его прежнія убѣжденія. Возмите вопросъ объ антихристѣ, ученіемъ о царствованіи котораго одна отрасль раскола—безпоповщина—объясняла свое безъіерархическое состояніе: это ученіе, во всей его цѣлости, было опровергнуто однимъ изъ видныхъ безпоповцевъ же, и, такимъ образомъ, уничтожена была вся основа безпоповщинской доктрины. Возмите, затѣмъ, вопросъ о священствѣ,—по этому вопросу расколъ распадался на двѣ части: безпоповщина проповѣдывала конечное истребленіе священства антихристомъ, поповщина «окормлялась» бѣгствующимъ отъ великороссійской церкви священствомъ; положеніе каждой изъ этихъ двухъ половинъ раскола было далеко неодинаковое, но каждая половина считала свою защиту, и лишь свою, правою, а свое положеніе вполнѣ нормальнымъ; и вдругъ возникаетъ вопросъ: о возстановленіи іерархіи въ одной части раскола, и о восполненіи ея въ другой; и на сторону исканія архіерея становятся не только поповцы, но даже и безпоповцы; такимъ образомъ обнаруживается полная несостоятельность тѣхъ началъ, которыми расколъ жилъ дотолѣ, и сами раскольники были готовы перемѣнить свой старый религіозный строй на новый. Затѣмъ слѣдуетъ вопросъ о церковныхъ таинствахъ,—здѣсь не только продолжаются старые споры, которыми расколъ волновался въ предшествующее вре-

мя, но выступаетъ нѣчто и новое, именно: практическая несостоятельность безпоповщинской проповѣди о всеобщемъ безбрачіи, вызванномъ неимѣніемъ таинствъ, теперь сказывается въ наиболѣе яркой формѣ, а это ведетъ къ появленію въ безпоповщинѣ такого ученія, которое нельзя согласовать ни съ древлецерковнымъ ученіемъ, ни съ доктриной безпоповщинской. Далѣе, споры въ согласіи, именуемомъ поповщиною, обнаружили несостоятельность раскольническаго взгляда на вопросы церковно-обрядовые, а споры въ согласіи, именуемомъ безпоповщиной, несостоятельность раскола по вопросамъ, вызваннымъ положеніемъ его въ православномъ государствѣ: въ борьбѣ діаконовцевъ съ вѣтковцами сказалась несостоятельность отстаиванія такъ называемыхъ «древнихъ» обрядовъ; въ борьбѣ выговцевъ съ филипповцами—несостоятельность раскольнической обособленности, какъ общины въ государствѣ. И нужно замѣтить, что эта несостоятельность принциповъ раскола была обнаружена имъ же самимъ, вызваннымъ къ тому частію сознаніемъ неприложимости доктрины раскола къ жизни, частію побужденіями, которыя можно назвать внѣшними.

Не беремся за то, что мы исчерпали весь матеріалъ, относящійся къ данному вопросу, но ручаемся за преимущественную новизну изслѣдуемаго матеріала.

I.

Объ антихристѣ.

Взглядъ раскола на переживаемое время, какъ время чрезвычайное, взглядъ, связанный съ вопросомъ о явленіи въ міръ антихриста, дробилъ расколъ на части съ самаго начала появленія послѣдняго. По данному вопросу существовали разногласія въ расколѣ еще въ XVII вѣкѣ[1]), были они потомъ въ средѣ раскола и въ первой четверти XVIII вѣка. Въ этотъ последній періодъ прежде всего ясно обозначились разногласія между двумя главными отраслями раскола—поповщиной и безпоповщиной. Въ свою очередь и безпоповщина распадалась тогда по данному вопросу на двѣ части. Одни изъ безпоповцевъ, проповѣдуя ученіе о наступленіи времени чрезвычайнаго, времени царствованія послѣдняго антихриста, указывали сына

[1]) Внутр. вопросы въ расколѣ въ XVII вѣкѣ, стр. 1—45. Спб. 1898.

погибели въ лицѣ императора Петра I. Заманчивая сторона этого ученія заключалась въ томъ, что оно держалось правильнаго взгляда на лицо антихриста, взгляда, который можно было вполнѣ оправдать ссылкою на Писаніе, что антихристъ имѣетъ явиться въ образѣ чувственнаго человѣка, опредѣленнаго лица. И по всему видно, что отказаться отъ этого ученія Писанія, забывъ о немъ, раскольникамъ было трудно. Но, съ другой стороны, крайне трудно было и протолковать всѣ черты Писанія объ антихристѣ въ примѣненіи къ дѣйствительности, т. е. къ опредѣленному лицу,—Петру I, настолько трудно, что нелѣпость подобныхъ толкованій обнаружилась сразу. Поэтому даннаго ученія о Петрѣ I, какъ антихристѣ, т. е. о чувственномъ обнаруженіи сына погибели, держались далеко не всѣ безпоповцы. Рядомъ съ этимъ ученіемъ существовало въ расколѣ, какъ и въ XVII вѣкѣ, еще ученіе о наступленіи царства духовнаго антихриста. Таковы, прежде всего, безпоповцы ѳедосѣевскаго толка, основатель котораго раскрылъ ученіе о духовномъ антихристѣ со всею подробностью. Таковы же, затѣмъ, безпоповцы—поморцы, жившіе въ Выговской пустыни и въ сосѣднихъ съ нею скитахъ. Были такіе же безпоповцы на Керженцѣ, а равно и въ другихъ мѣстахъ существованія безпоповщины. Сущность ученія о духовномъ антихристѣ заключалась въ томъ, что антихристомъ безпоповцы называли ту, какъ выражались они, «ересь», которая появилась со времени патріарха Никона, благодаря введенію новопечатныхъ книгъ, и которая держалась въ «никоніанской» церкви. Отсюда всѣ черты царствованія антихриста, указанныя въ Писаніи, истолковывались именно въ переносномъ, духовномъ смыслѣ. Съ этой стороны ученіе о духовномъ антихристѣ являлось въ полномъ смыслѣ произвольнымъ перетолкованіемъ мѣстъ Писанія, мѣстъ прямыхъ и ясныхъ, и потому очевидно, что оно не могло выдерживать никакой критики. Поэтому неудивительно, что безпоповщинское ученіе о наступленіи царства антихриста еще въ первой четверти XVIII вѣка встрѣтило рѣшительный протестъ въ самомъ же расколѣ, именно со стороны поповщины. Наступленіе царства антихриста поповцы совсѣмъ отрицали, называя безпоповщинское ученіе прямо выдумкою. Вполнѣ согласно съ Писаніемъ поповцы утверждали, что антихристъ явится въ свое время, человѣку теперь неизвѣстное, явится чувственнымъ образомъ, въ видѣ опредѣленнаго лица, и царствовать будетъ лишь три съ половиною года. Однако, и

поповцы говорили тогда, что хотя антихристъ еще не явился, но послѣднее «отступленіе», о которомъ говоритъ апостолъ, а съ нимъ и «послѣднее время» существованія міра уже наступило; что близко, слѣдовательно, и явленіе антихриста [2]),— правда, чувственнаго, но все же именно антихриста. Въ такомъ ученіи поповцевъ представлялось непонятнымъ слѣдующее: какимъ образомъ понятія «отступленіе» и ««человѣкъ грѣха», мыслимыя у апостола Павла, какъ понятія безраздѣльныя, явились у поповцевъ указывающими на событія разновременныя? Вѣдь «человѣкъ грѣха» можетъ явиться не иначе, какъ на почвѣ «отступленія», и «отступленіе», какъ таковое, немыслимо безъ возглавленія его «человѣкомъ грѣха». Между тѣмъ поповцы, допуская обнаруженіе «отступленія»,—въ видѣ, конечно, «никоніанскихъ новшествъ»,—отрицали пришествіе антихриста, который долженъ возглавить это «отступленіе». И выходило, такимъ образомъ, что исправляя взглядъ безпоповцевъ на переживаемое время, поповцы и сами запутались въ этомъ вопросѣ не менѣе послѣднихъ. Что же послѣ этого оставалось дѣлать расколу? По вопросу о переживаемомъ времени раскольники высказывались, какъ видимъ, разнообразно, и оказывается, что ни одно изъ высказанныхъ мнѣній не было справедливо. И вотъ, въ ближайшее послѣдующее время былъ высказанъ новый взглядъ по вопросу объ антихристѣ, который вполнѣ приближался къ православному ученію по этому вопросу, и лишь отчасти соприкасался съ ученіемъ нѣкоторыхъ первыхъ расколоучителей.

Такое сужденіе по вопросу объ антихристѣ высказалъ поморецъ Михаилъ Ивановъ Вышатинъ, тотъ самый Вышатинъ, подъячій изъ Вязниковъ, который въ началѣ 30-хъ годовъ XVIII вѣка, по порученію Выговскихъ старѣйшинъ, путешествовалъ въ Палестину для отысканія «древлеправославной» хиротоніи. Мнѣніе свое Вышатинъ высказалъ въ сочиненіи «Драгоцѣнный бисеръ», написанномъ въ 1729 году. О времени написанія этого сочиненія говорится въ припискѣ въ концѣ этой «книги» которая гласитъ слѣдующее: «Сія книга, собранная отъ святаго Писанія Михаиломъ Ивановымъ Вишатинымъ въ 1729 году маія 10-го, который былъ современникъ и собесѣдникъ Андрею Діонисьеву, и послан-

---

[2]) Споры и раздѣленія въ расколѣ въ первой четверти XVIII, стр. 145—185. Спб. 1909.

ный въ Грецію для изысканія состоящей тамъ въ неповрежденномъ благочестіи церковной іерархіи, и проживавшій не малое время въ Молдавіи, и, наконецъ, имѣвшій постоянное пребываніе въ нѣкоторомъ разстояніи отъ Выгорѣцкой пустыни въ Березовской пустыни». По отзыву раскольническаго библіографа Любопытнаго, Вышатинъ былъ «мужъ ученый, знатныхъ талантовъ, вѣдущій греческій и латинскій языки». По его словамъ, онъ «не разъ торжественно поражалъ возникавшее» въ Выговской пустыни «пагубное бракоборство, не разъ изумлялъ своими глаголы соборъ Выгорѣцкихъ старѣйшинъ» [3]). Теперь оказывается, что Вышатинъ возражалъ выговцамъ и по другому вопросу, именно—по вопросу объ антихристѣ. Бывшій безпоповецъ Григорій Яковлевъ, долго жившій въ Выговской пустыни, въ сочиненіи своемъ «Извѣщеніе праведное о расколѣ безпоповщины», писанномъ въ 1748 году, говоритъ, что выговцы по нѣкоторымъ вопросамъ своего ученія съ теченіемъ времени стали отступать отъ ранѣе высказанныхъ взглядовъ. Такое «отступленіе» замѣчалось, по его словамъ, и во взглядѣ выговцевъ на переживаемое время. «Еже о времени настоящемъ,—говоритъ Яковлевъ,—самомнѣнное мудрованіе: яко бы римской монархіи престати уже, якобы число антихристово исполнися въ мірѣ, якобы онъ на престолѣ сѣдитъ въ церкви, якобы восточная церковь и россійская во отпаденіи отъ православной вѣры есть,—сихъ всѣхъ ученій и разумѣній прежнихъ нимало уже воспоминается», напримѣръ, въ «Поморскихъ Отвѣтахъ» [4]). Такъ говорилъ Григорій Яковлевъ о своемъ времени. Изъ «книги» Вышатина «Драгоцѣнный бисеръ» мы узнаѐмъ, что такое молчаніе «Поморскихъ Отвѣтовъ», по крайней мѣрѣ по нѣкоторымъ изъ названныхъ вопросовъ, является не простымъ маневромъ: колебаніе среди поморцевъ тогда, дѣйствительно, уже произошло. Нужно сказать, что Вышатинъ въ названной своей «книгѣ» по вопросу объ антихристѣ высказалъ такія сужденія, которыя были совсѣмъ несогласны съ безпоповщинскимъ ученіемъ о духовномъ антихристѣ и царствованіемъ его въ «никоніанской» церкви [5]). Изложимъ здѣсь главныя положенія, раскрываемыя въ сочиненіи Вышатина.

---

[3]) *Поповъ*. Сбор. для ист. старообр. II, V, приложеніе, стр. 139.
[4]) *Яковлевъ*. Извѣщ. правед. о раск. безпоповщ., стр. 37.
[5]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 257, лл. 1—335.

Прежде всего Вышатинъ рѣшалъ вопросъ о томъ: какъ нужно понимать имѣющаго явиться предъ кончиною міра антихриста? Въ данномъ случаѣ авторъ книги «Драгоцѣнный бисеръ» имѣлъ въ виду дать отвѣтъ именно на безпоповщинское толкованіе такъ называемаго духовнаго антихриста. «Кто такой будетъ антихристъ? спрашивалъ Вышатинъ, и самъ же отвѣчалъ на этотъ вопросъ словами Златоуста: «Убо ли сатана? Никакоже. Но человѣкъ нѣкій, всякое пріемляй егово дѣйство». Къ этимъ словамъ Златоуста Вышатинъ присоединялъ еще выдержку изъ Книги о вѣрѣ, говоря: «И въ Книгѣ о вѣрѣ о рожденіи всескверняго антихриста напечатано сице: а той антихристъ человѣкъ будетъ, беззаконія сынъ, и родится, якоже глаголетъ Ипполитъ Римскій, отъ дѣвицы нечистыя, жидовки сущія, отъ колѣна Данова» [6]). Сказавъ это и установивъ, что антихристомъ будетъ опредѣленный человѣкъ, Вышатинъ не обходилъ молчаніемъ и замѣчаніе противниковъ своихъ: будетъ ли антихристъ истинный человѣкъ? «Иніи,— говорилъ онъ,—глаголютъ, яко антихристъ имать быти истиннымъ естествомъ діаволъ, тѣло человѣческое мечтаніемъ точію, а не естествомъ имѣя. И сіе мнѣніе,—объяснялъ Вышатинъ [7]),— есть ложно, ибо Павелъ, святый апостолъ, во второмъ посланіи къ Солунянамъ, во второй главѣ, антихриста нарицаетъ человѣкомъ». Почему нужно думать, что антихристъ произойдетъ отъ колѣна Данова, въ объясненіе этого Вышатинъ указывалъ на Апокалипсисъ, «идѣже зрится отъ ангела запечатлѣнныхъ дванадесять тысящь отъ всякаго колѣна Израилева, колѣно же Даново между ими не именуется. Вина сему мнится быти,—заключалъ Вышатинъ,—антихристъ» [8]). Такимъ образомъ, Вышатинъ раскрылъ вполнѣ правильное ученіе о лицѣ антихриста, вполнѣ согласное съ ученіемъ старопечатныхъ книгъ, и совершенно вопреки безпоповщинскому ученію.

Затѣмъ Вышатинъ ставилъ другой вопросъ: можно ли утверждать, что антихристъ уже явился въ міръ? И на этотъ вопросъ, на который безпоповцы разсуждали положительно, Вышатинъ опять отвѣчалъ отрицательно,—не потому только, что антихриста нѣтъ въ образѣ человѣка, но и по другимъ

---

[6]) Тамъ же, лл. 208—208 обор.

[7]) Тамъ же, л. 210 обор.

[8]) Тамъ же, лл. 211—212.

соображеніямъ. Такъ, безпоповцы указывали на то, что въ Апокалипсисѣ названа «тысяча лѣтъ», а тысяча лѣтъ, говорили безпоповцы, отъ воплощенія Бога Слова уже протекла. Слѣдовательно, время явленія антихриста уже настало. Отвѣчая на это положеніе, Вышатинъ пояснялъ, что Апокалипсическую «тысячу» нужно понимать не въ смыслѣ указанія на опредѣленное число лѣтъ, а въ смыслѣ неопредѣленнаго періода времени, обозначающаго все время отъ воплощенія Бога Слова до второго Его пришествія. «Тысяща же лѣтъ,—говорилъ Вышатинъ словами Андрея Кесарійскаго, — не всяко толика числомъ разумѣвати благоразумно есть» [9]). Такимъ образомъ, первое положеніе безпоповцевъ оказывалось совершенно несостоятельнымъ. Затѣмъ безпоповцы указывали другое Апокалипсическое число, именно 666, какъ число имени антихриста, и находили это число въ именахъ и названіяхъ тѣхъ или другихъ лицъ, существовавшихъ на Руси. Вышатинъ опровергалъ и этотъ безпоповщинскій доводъ. «Здѣ мудрость,—приводилъ Вышатинъ слова Апокалипсиса, — имѣяй умъ да сочтетъ число звѣрино, число бо человѣческо есть, и число его 666». Что означаетъ это? «Вѣдати подобаетъ совершенно,—говорилъ Вышатинъ,—яко имя нѣкое греческое, греческимъ діалектомъ изслѣдованное, антихристу будетъ свойственно, ибо греческимъ нарѣчіемъ Апокалипсисъ написанъ бысть. Сего ради, — заключалъ Вышатинъ, — удивляюсь нѣкоихъ неуковъ и невѣгласовъ, которіи въ словенскомъ нашелъ нарѣчіи хотятъ изобрѣсти таково имя, еже бы могло согласовати числу звѣрину 666. Разумѣйте же, безуміи... и узрите, что всѣ учители греческаго имени ищутъ, согласующаго числу звѣрину 666»; напримѣръ, имя λατεῖνος, еже есть римлянинъ, и сіи мнятъ быти антихристомъ папу римскаго [10]); затѣмъ имя «λαμπέτις, еже есть пресвѣтлый; ὁ νικητής, си есть побѣдитель». Вышатинъ, слѣдуя указанію книги объ антихристѣ митрополита Стефана Яворскаго, называетъ 10-ть греческихъ именъ, заключающихъ въ себѣ число 666, но добавляетъ, что какое будетъ имя антихриста, — совсѣмъ неизвѣстно «Не изволи божественная благодать въ божественной книгѣ имени пагубному написану быти»—говоритъ авторъ словами Андрея Кессарійскаго [11]). Такимъ образомъ Вышатинъ доказывалъ, что

[9]) Тамъ же, л. 330.

[10]) Тамъ же, л. 214--214 обор.

[11]) Тамъ же, лл. 215--219.

безпоповщинскія отыскиванія числа 666-ть въ русскихъ именахъ суть отыскиванія безусловно лживыя.

Точно также опровергалъ Вышатинъ и безпоповщинскія сужденія о печати антихриста. Въ чемъ будетъ состоять эта печать? «Вонмите, братіе,—говорилъ Вышатинъ,—велику злобу звѣрину, ковъ и лукавство: яко отъ чрева начинаетъ, да егда кто оскудѣетъ брашна лишенъ, то попудится печать его пріяти, и даетъ ему свою печать скверный... дастъ на руцѣ деснѣй человѣку, такожде и на челѣ мерзкій образъ, да области не имать человѣкъ знаменатися деснoю рукою,—знаменіемъ Христа, Спасителя нашего?» [12]). Такимъ образомъ, называя печать антихриста «мерзкимъ образомъ» на «десной руцѣ» и на «челѣ», Вышатинъ не добавлялъ, что подъ этимъ «мерзкимъ образомъ» нужно разумѣть православное троеперстіе, какъ утверждали это безпоповцы, и тѣмъ открыто обличалъ фактъ этого утвержденія.

Если еще не явился антихристъ, то когда же онъ явится? Людямъ это невѣдомо, такъ какъ благодать Божія не открыла сего: такъ говорилъ Вышатинъ. Однако, по примѣру первыхъ расколоучителей, протопопа Аввакума и діакона Ѳеодора, Вышатинъ утверждалъ,—не останавливаясь, впрочемъ, на этомъ вопросѣ подробно, что антихристъ явится «скоро». «Восплачитеся лютѣ и возрыдайте, о, прелестницы!—къ вамъ бо противникъ Христовъ, антихристъ, пріити хощетъ... вскорѣ хощетъ родитися, и вскорѣ царство его разорится» [13]).

Именно, по ученію Вышатина, антихристъ будетъ царствовать не продолжительное время, какъ несправедливо учили безпоповцы, а только три съ половиною года. «Краткое время царствованія антихристова,—говорилъ Вышатинъ,—самъ Христосъ, Спаситель нашъ, возвѣщаетъ, у Матѳея во главѣ 24-ой: будетъ бо скорбь велія, и аще бы не быша прекратилися дніе оны, не бы убо спаслася всяка плоть, избранныхъ же ради прекратятся дніе оны... Учители церковніи Кириллъ... Ипполитъ... и прочіи... разумѣютъ... яко всѣхъ лѣтъ царствованія антихристова быти тремъ лѣтамъ и полъ», послѣ чего «Господь убіетъ антихриста духомъ устъ своихъ и упразднитъ явленіемъ пришествія своего». [14]).

---

[12]) Тамъ же, лл. 289—289 обор.
[13]) Тамъ же, л. 205.
[14]) Тамъ же, л.л. 307 обор.—308. 310—310 обор.

Къ кому же придетъ антихристъ? и гдѣ будетъ онъ царствовать? Этотъ вопросъ получалъ силу и интересъ вслѣдствіе того, что въ расколѣ не разъ высказывалось мнѣніе о явленіи антихриста не гдѣ либо, а именно въ Россіи, да и безпоповцы въ ближайшее предшествующее время, въ первый четверти XVIII вѣка, утверждали, что, хотя явленіе антихриста впервые обнаружилось въ древнемъ Римѣ, но окончательно и всецѣло сказалось именно въ Россіи. Вышатинъ и по этому вопросу училъ совсѣмъ иначе. Власти антихриста, по мнѣнію Вышатина, подпадутъ разныя страны, въ томъ числѣ и Россія, но «воцарится» антихристъ не здѣсь, не въ Россіи. Безпоповцы указывали на свидѣтельство Писанія о Гогѣ и Магогѣ и на этомъ основаніи учили о Россіи, какъ мѣстѣ воцаренія антихриста. Вышатинъ это опровергалъ. Правда,—говорилъ онъ,—Андрей Кесарійскій говоритъ, что Гогъ и Магогъ—это суть «скифскіе языцы?, а въ Хронографѣ «великою Скифіею русскіе грады повѣствовательно нарицаются» [15]). Однако,—добавлялъ Вышатинъ,—въ Писаніи прямо говорится, что «антихристъ первѣе къ жидомъ пріидетъ, и отъ тѣхъ, вмѣсто истиннаго Мессіи, воспріятъ будетъ» [16]). Поэтому-то Вышатинъ и утверждалъ, ато «престолъ антихристовъ имать быти въ Іерусалимѣ, въ церкви Соломоновой, у престола Давидова» [17]), а не въ церкви православной, или, какъ выражались безпоповцы, «никоніанской».

Само собою разумѣется, что проповѣдуя явленіе антихриста чувственнаго, имѣющаго придти видимымъ образомъ, Вышатинъ не могъ учить иначе и объ обличителяхъ антихриста. «О Енохѣ, и Иліи, и Іоаннѣ Богословѣ, еже послани будутъ къ людемъ, яко да не пріемлютъ прелести антихриста, и о проповѣди ихъ по вселенной, и яко полчетверта лѣта вѣрныхъ утвержаютъ на земли, и о убіеніи ихъ отъ антихриста» [18]): обо всемъ этомъ Вышатинъ училъ согласно съ Писаніемъ. При этомъ Вышатинъ критиковалъ и частности безпоповщинскаго ученія. Такъ, въ Книгѣ о вѣрѣ сказано, что Энохъ будетъ обличать антихриста «о законѣ естественномъ, Илія—о законѣ писанномъ, Іоаннъ—о законѣ благодати». Безпоповцы

[15]) Тамъ же, л.л. 223—226.
[16]) Тамъ же, л. 242.
[17]) Тамъ же, л. 282.
[18]) Тамъ же, л. 250 обор.—251.

перетолковывали это свидѣтельство въ иносказательномъ смыслѣ, объясняя такъ, что подъ Энохомъ нужно разумѣть законъ естественный, подъ Иліею—законъ писанный, а подъ Іоанномъ—законъ благодати. Вышатинъ пояснялъ, что свидѣтельство Книги о вѣрѣ нужно понимать въ буквальномъ смыслѣ и что Энохъ, Илія и Іоаннъ явятся собственнымъ лицомъ, какъ извѣстныя историческія личности.

Такимъ образомъ, Михаиломъ Вышатинымъ, лицомъ авторитетнымъ среди поморской безпоповщины и всѣми уважаемымъ, собесѣдникомъ Выговскаго архиктитора Андрея Денисова, по основному безпоповщинскому вопросу былъ высказанъ такой взглядъ, который разрушалъ безпоповщину въ самомъ ея корнѣ, доказывая въ существѣ, правильность православнаго ученія объ антихристѣ. Слѣдовательно, ученіе безпоповцевъ было поколеблено самими же безпоповцами. Но спрашивается: было ли окончательно уничтожено это безпоповщинское ученіе? Вѣдь совершенно отказаться отъ ученія объ антихристѣ для безпоповцевъ означало разрушить все «строеніе» безпоповщинской общины. Отсюда понятно, почему безпоповцы перестали тогда высказываться открыто по вопросу о переживаемомъ времени, и почему большинство безпоповцевъ на дѣлѣ держалось стараго взгляда на вопросъ объ антихристѣ. Григорій Яковлевъ, бывшій поморскій безпоповецъ, поэтому такъ говоритъ о безпоповцахъ конца второй четверти XVIII вѣка: «о антихристѣ вся бывшая своемнѣнная разумѣнія... упразднишася, какъ въ словесѣхъ, такъ и въ письмахъ... а тайноже, промежь себя, неотмѣнно тоеже мудрствуется и понынѣ, якоже саморучныя ихъ лжеучителей подписанія въ тетрадкѣ моего собранія о антихристѣ явственно показуютъ» [19]). Поэтому же, перечисливъ безпоповщинскіе, поморскіе и ѳеодосѣевскіе, толки, Яковлевъ такъ изображаетъ «лжеученія» ихъ: «Разумѣти и учити нынѣ время самое послѣднее, и царство уже антихристово вѣровати... Илію же и Эноха, а съ ними и Іоанна Богослова, никакъ не ожидати, но разумѣти ихъ духовно, а не чувственно, и антихриста послѣдняго не чувственно же уповати, но духовно, не въ Палестинѣ, но въ Россіи, не въ Соломоновой у жидовъ церкви, но въ Восточной, какъ у вселенскихъ святѣйшихъ патріарховъ, такъ и у россійскихъ преосвященныхъ архіереевъ, наченъ отъ лѣта 1666-го

---

[19]) Яковлевъ. Извѣщ. правед. о раск. безпоповщ. стр. 39.

и донынѣ, подъ правленіемъ ихъ и чинодѣйствіемъ» [20]). Такимъ образомъ оказывается, что безпоповцы держались такой доктрины по вопросу о переживаемомъ времени, лживость которой разоблачили сами же они. Но, повторяемъ, что совсѣмъ отказаться отъ прежняго своего ученія безпоповцы не могли. И поэтому, если случай заставлялъ высказаться, то безпоповцы высказывались неопредѣленно и съ колебаніями.

Въ 1731 году, послѣ собесѣдованій съ поповцами въ Москвѣ, безпоповцы дали послѣднимъ такое «исповѣданіе», въ которомъ, хотя отчасти повторили свои старые взгляды, но повторили неопредѣленно. «Разумѣваемъ отъ Божественнаго Писанія,—писали безпоповцы,—при кончинѣ хотящихъ пріити святыхъ обличити лжехриста: крѣпкое и могущественное предстательство, и тогда обличать войницы небеснаго царя, сирѣчь вѣрніи, а чувственно—въ судьбахъ Божіихъ виситъ.» Къ этому еще добавлялось: «Мы убо нынѣ, въ послѣднее время, по числу прешедшему, еже есть 666, антихриста въ мірѣ чувственно и дѣйство его по святыхъ отецъ Писанію повѣдаемъ, а впредь разумѣемъ развѣ чрезъ суды злобные останки содѣетъ». Такимъ образомъ, здѣсь высказано было ученіе неопредѣленнаго характера: отчасти—о чувственномъ антихристѣ, отчасти—о духовномъ. Такая неопредѣленность, такая проскальзывающая въ отвѣтѣ сбивчивость и туманность показываютъ, что безпоповцы, съ одной стороны, видѣли, что все Писаніе говоритъ противъ ихъ ученія о духовномъ антихристѣ, а съ другой стороны—они не могли доказать бытіе антихриста и чувственнаго. Потому, имѣя въ виду религіозное устройство своей общины, безпоповцы не отказывались,—потому что не могли отказаться,—отъ ученія о царствованіи антихриста духовнаго. Поэтому, далѣе, «о лѣтахъ царства антихристова, еже есть полчетверта лѣта при послѣднемъ времени царствовати ему», безпоповцы говорили такъ: «мы того чувственно не разумѣваемъ, но, якоже святіи полагаютъ, таинственно разумѣемъ: аще гдѣ въ Писаніи обрящется полчетверта лѣта, чувственно сбывшее по Писанію, мы того не премѣняемъ, понеже какъ въ Писаніи положено, тако и пріемлемъ» [21]). Если «полчетверта лѣта», о которыхъ въ Писаніи говорится, какъ о времени царствованія антихриста, нужно понимать

[20]) Тамъ же, стр. 119.

[21]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 356, лл. 84—88, п. 9.

въ переносномъ смыслѣ; если подъ обличеніемъ антихриста нужно разумѣть не проповѣдь историческихъ Иліи и Эноха, а проповѣдь «вѣрныхъ» слову Божію; то очевидно, что въ ту же сторону клонилось и рѣшеніе вопроса о самомъ антихристѣ. Такъ говорили безпоповцы!

Гораздо прямѣе, яснѣе и согласнѣе съ Писаніемъ было выражено тогда «исповѣданіе» со стороны поповцевъ. «Предъ пришествіемъ антихриста,—писали поповцы въ 1731 году,—пріидутъ оба пророка, Энохъ и Илія, и Іоаннъ Богословъ съ ними, на обличеніе онаго лжехриста, якоже и прежде быша—во плоти». Затѣмъ, о самомъ антихристѣ поповцы такъ писали: «о антихристѣ еще разумѣемъ, по проповѣди пророкъ, и Евангелія, и святыхъ Апостолъ, и святыхъ отецъ: тайна его еще во время святыхъ апостоловъ начатся дѣйствоватися въ мірѣ и, егда исполнится время, явитися ему во образѣ видимаго человѣка». Наконецъ и. «о лѣтахъ царства антихриста» поповцы говорили совершенно правильно: «аще и отдревле начася злоба его,—писали поповцы,—но въ послѣднее время явленно полчетверта лѣта царствовати будетъ, а въ которой тысящи или лѣтѣ, того Божественное Писаніе явственнѣ не означаетъ» [22]).

Въ поповщинскомъ обличительномъ противъ безпоповцевъ, сочиненіи, писанномъ, вѣроятно, въ разсматриваемый нами періодъ времени, о ѳедосѣевцахъ говорилось такъ: «О, слѣпоты и неразумія! О, сатанина духа прелесте! Въ таковое убо богопротивное дерзновеніе себе ввергнуша: нѣціи изъ нихъ льстецы нарицаху себе Илію, и Эноха, и Іоанна Богослова. О, долготерпѣнія Твоего, Господи! И тіи показаніи лжепророцы утверждаху, чтобы антихристу не вѣровати» [23]), т. е. не вѣровать въ чувственный приходъ антихриста.

Непонятнымъ въ поповщинскомъ ученіи, какъ было выяснено это ранѣе, являлся только тотъ пунктъ, въ которомъ «никоніанство» разсматривалось поповцами, какъ признакъ «послѣдняго отступленія»: какъ понимать это «отступленіе», если нѣтъ главы его, т. е. антихриста?

---

[22]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 356, дл. 95—97, пп. 7—9.

[23]) Рукоп. И. П. Б. Q. I. 1366, 1—72, изъ нихъ 64—67. Настоящая выдержка находится въ поповщинскомъ противъ безпоповцевъ сочиненіи, въ которомъ, между прочимъ, цитируется „Письмо съ Вѣтки отъ священноинока Іова и отъ освященнаго собора". Извѣстенъ Вѣтковскій „соборъ 1727 года, бывшій подъ предсѣдательствомъ „священноинока" Іова (Изъ ист. раск. перв. половины XVIII вѣка, стр. 170).

II.

О священствѣ.

Вопросъ о переживаемомъ времени потому имѣлъ въ расколѣ особенно важное значеніе, что извѣстная часть раскола, именно безпоповщина, полагала этотъ вопросъ въ основу своего религіознаго устройства. Что такое представляла собою безпоповщинская община? Могла ли она называться церковью Христовою, за отстаиваніе которой она, по ея словамъ, такъ сильно ратовала? Признаковъ истинной церкви, состоящихъ въ церковной іерархіи, а вмѣстѣ и въ совершаемыхъ іерархическими лицами таинствахъ, безпоповщинская община не имѣла. Поэтому нужно было, какъ и раньше, оправдываться въ своемъ безпримѣрномъ положеніи. По словамъ Григорія Яковлева, безпоповцы разсматриваемаго нами времени о церкви говорили точно такъ же, какъ и прежде. «Церковь истинная побѣже въ пустыню, — говорили они, — якоже въ Апокалипсисѣ Іоанну Богослову видѣся: змій седмоглавый, антихристъ, гоняше жену: се есть церковь». Такимъ образомъ, церковь, по словамъ безпоповцевъ того времени,—находится въ исключительномъ положеніи: ее преслѣдуетъ антихристъ. Поэтому и устройство церкви, по словамъ безпоповцевъ, теперь иное, чѣмъ было прежде. «Церковь — не стѣны и покровъ, по Златоусту,— говорили безпоповцы, — но вѣра и житіе, не стѣны церковныя, но законы церковные, въ которыхъ нынѣ мы едины», т. е. безпоповцы, «на вселеннѣй токмо содержимся, бѣгающе видимыхъ церквей, удаляющеся видимыхъ тоя таинствъ» [24]). Очевидно, что только свою общину, не имѣвшую священныхъ и церковныхъ таинствъ, безпоповщина признавала истинною церковью; только въ ней видѣла спасеніе, примѣнительно къ обстоятельствамъ переживаемаго времени.

Противъ такого ученія о безъіерархическомъ состояніи церкви возражала другая половина раскола, извѣстная подъ именемъ поповщины. На Московскомъ собесѣдованіи 1731 года расколоучитель Артемій Андреевъ Сибирякъ отъ лица поповщины указалъ безпоповцамъ такой пунктъ «исповѣданія» своего: «Соборная и апостольская церковь до конца имать нерушима пребыти, и преданный въ ней отъ самого Спасителя нашего

---

[24]) Извѣщ. правед. о раск, безпопов., стр. 28.

священный чинъ такъ же имать пребывати до пришествія Его неизмѣнно»[25]). Опровергать это положеніе поповцевъ безпоповцамъ было невозможно, потому что оно имѣетъ твердое основаніе въ Писаніи. Однако, безпоповцамъ нужно было чѣмъ нибудь и оправдываться. И вотъ безпоповцы отвѣтили такимъ пунктомъ своего «исповѣданія»: «Соборная, апостольская церковь имать пребывати до скончанія вѣка. Но есть писано: церковь—не стѣны и покровъ, но вѣра и житіе. А священство исповѣдаемъ вѣчно, но обаче гдѣ обрѣтается—мы въ судьбахъ Божіихъ полагаемъ»[26]). Такимъ образомъ, противъ возраженія поповцевъ безпоповцы оправдывались тѣмъ, чѣмъ совсѣмъ нельзя было оправдываться: поповцы говорили о вѣчности церкви въ данномъ ей отъ Бога устройствѣ, а безпоповцы, не разрѣшая вопроса объ этомъ устройствѣ, утверждали, что церковь есть «не стѣны и покровъ, но вѣра и житіе»; поповцы говорили о вѣчности священства, пребывающаго въ церкви, а безпоповцы, не отвергая этого положенія и оправдывая свое состояніе, указывали, что они не знаютъ, гдѣ находится истинное священство. Вопросъ: почему же сама безпоповщинская община не имѣетъ священства? оставался неразрѣшеннымъ.

Но будучи безсильны оправдать свое собственное положеніе, безпоповцы дѣлали сильное возраженіе противъ поповцевъ. Въ томъ же самомъ «исповѣданіи» 1731 года безпоповцы такъ говорили: «Отъ еретикъ хиротонисанныхъ... не пріемлемъ, — отъ латинъ, такожде и отъ никоніанъ»[27]). Дѣйствительно, поповцы впадали въ крайнее противорѣчіе: «никоніанъ» они считали «еретиками послѣдняго отступленія», а между тѣмъ «никоніанскую» хиротонію признавали за дѣйствительную, такъ какъ принимали къ себѣ бѣжавшихъ отъ «никоніанства» поповъ.

Сохранилось возраженіе безпоповцевъ, направленное противъ поповцевъ, писанное, по нашему мнѣнію, приблизительно въ началѣ второй четверти XVIII вѣка. Въ немъ упоминается, съ одной стороны, Ладожскій скитъ, обособившійся отъ Выговской пустыни около 30-хъ годовъ XVIII вѣка, съ другой ничего не говорится объ извѣстномъ раскольническомъ епи-

---

[25]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 356, л. 95, п. 1.

[26]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 356, лл. 84—85, п. 1.

[27]) Тамъ же, л. 86, п. I.

скопѣ Епифаніѣ, привезенномъ на Вѣтку 6 августа 1734 года, хотя были всѣ поводы къ такому упоминанію. 16-й вопросъ этого возраженія такъ гласитъ: «Чего ради оставляете великороссійскую церковь, въ ней же породишася крещеніемъ, а попы ваши — рукоположеніемъ?» Странно, дѣйствительно, было видѣть такой фактъ: съ великороссійской церковью поповцы находились въ полномъ разъединеніи, и въ то же время «окормлялись» бѣгствующимъ отъ великороссійской церкви священствомъ... 22-й вопросъ возраженія со стороны безпоповцевъ указывалъ на то, что современная поповщинская практика противорѣчитъ практикѣ раннѣйшихъ расколоучителей: «како приходящихъ отъ великороссійской церкви пріимаху тѣ: подъ крещеніе, или подъ мνропомазаніе?» Дѣйствительно, практика пріема въ расколъ приходящихъ изъ великороссійской церкви, практика разсматриваемаго времени, совсѣмъ отличалась отъ практики большинства первыхъ расколоучителей... Въ вопросѣ 32-мъ возраженіе отмѣчало разногласіе въ самой поповщинской практикѣ: «отъ единой церкви приходящихъ почто неединообразно пріемлете: простыхъ міряиъ помазуете, поповъ же не помазуете?» [28]).

Впрочемъ, по всему видно, что составитель возраженія былъ знакомъ съ практикой поповцевъ только нѣкоторыхъ мѣстъ. Дѣло въ томъ, что въ разсматриваемое нами время были случаи допущенія поповцами и еще большей несообразности, именно—случаи «мνропомазанія» даже надъ принимаемыми попами. Такъ, напримѣръ, въ 1750 году въ Исетской слободѣ, въ деревнѣ Саламатовой, былъ пойманъ попъ Семенъ Васильевъ. На слѣдствіи выяснилось, что Семенъ принялъ отъ православной церкви попа Гавріила Морока чрезъ помазаніе «мνромъ», которое чрезъ цѣлый рядъ черныхъ поповъ — Никифора, Софонтія, Ѳеодосія—вело свое начало будто бы отъ знаменитаго въ исторіи раскола игумена Досиѳея [29]). Очевидно, во взглядѣ на великороссійскую церковь поповцы рознились отъ безпоповцевъ только на одну ступень, и все же, не смотря на это, находили возможнымъ принимать хиротонисанныхъ въ этой церкви поповъ. Возраженіе безпоповцевъ противъ поповцевъ понять очень легко...

Однимъ словомъ, изъ возраженій безпоповцевъ поповцы

---

[28]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 345, лл. 163—176.

[29]) А. С. С., дѣло 1750 года, № 185.

должны были понять, что у нихъ нѣтъ полноты церковной іерархіи, а есть только попы, въ «еретической» церкви хиротонисанные. У безпоповцевъ совсѣмъ не было даже и такихъ поповъ. Являлась, естественно, мысль, что положеніе дѣла требуетъ измѣненія, что необходимо возстановить полноту іерархіи. Такимъ образомъ, расколу нужно было думать о пріобрѣтеніи епископа. Эта мысль до извѣстной степени объединяетъ тогдашнихъ поповцевъ и безпоповцевъ, дотолѣ только враждовавшихъ между собою. Дѣло начали поповцы, жившіе тогда въ Польшѣ, на островѣ Вѣткѣ.

Изъ «Исторіи» безпоповщинскаго писателя Ивана Алексѣева видно, что впервые вопросъ объ отысканіи епископа былъ возбужденъ поповцами когда-то ранѣе 1730 года. «Вдавшеся обще радѣтельствомъ во исканіе се,—говоритъ Иванъ Алексѣевъ,—и не обрѣтоша къ нему удобства». Собственно раскольники обращались съ таковою просьбою къ Іерусалимскому патріарху Хрисанфу, но Хрисанфъ, хотя и обѣщалъ русскимъ раскольникамъ совершить для нихъ епископскую хиротонію, въ дѣйствительности, однако, не исполнилъ этого. Послѣ этого, въ концѣ 1730 и первой половинѣ 1731 годовъ, вѣтковцы входили въ сношенія съ Молдавскимъ правительствомъ: съ Ясскимъ митрополитомъ Антоніемъ и Молдавскимъ господаремъ Григоріемъ Гикою. Антоній и Григорій предложили рѣшить данный вопросъ Молдавскимъ собору архіереевъ и сенату. Соборъ и сенатъ дать епископа обѣщали, однако лишь подъ условіемъ переселенія просителей-старообрядцевъ въ Молдавію. Само собою понятно, что такой отвѣтъ изъ Яссъ не могъ удовлетворить вѣтковцевъ. Трудность переселенія изъ одного государства въ другое вѣтковцы знали уже по опыту; а съ другой стороны, если и переселиться,—остается еще неизвѣстность будущаго: въ Польшѣ просители имѣли «свободное жительство» и владѣли королевской на то грамотой, а въ Молдавіи объ этомъ нужно было, по крайней мѣрѣ, еще хлопотать; во-вторыхъ, вѣтковцы желали видѣть епископомъ своего кандидата, изъ ихъ же общины выбраннаго ими самими, а молдавскіе соборъ и сенатъ отвѣчали, что относительно этого можно поступить двояко, т. е. можно назначить епископа и изъ жителей Молдавіи. Правда, отвѣтное посланіе Антонія отличалось духомъ полной архипастырской благожелательности къ старообрядцамъ, но старообрядцы должны были понять изъ этого посланія, что имъ нужно обратиться съ просьбой еще

ко самому Молдавскому господарю. Прошеніе послѣднему, дѣйствительно, было отправлено. Его возили особые посланные, во главѣ съ монахомъ Павломъ, экономомъ монастыря, избранномъ занять просимую епископскую каѳедру. Самое прошеніе было составлено такъ, чтобы расположить господаря Григорія въ пользу просителей еще болѣе, хотя и безъ того они уже имѣли увѣренія въ его благосклонности къ себѣ. Съ одной стороны вѣтковцы охарактеризовали чистоту своего «православія», какъ характеризовали ее еще въ доношеніи Антонію; съ другой — пытались увѣрить Григорія, что исполненіемъ ихъ просьбы онъ создастъ себѣ славу и память въ роды родовъ. Вѣтковцы не подозрѣвали, что судьба приготовила имъ новую преграду: въ Яссахъ рѣшено было передать дѣло на судъ вселенскихъ патріарховъ. Къ счастью для старообрядцевъ, одинъ изъ патріарховъ, именно Константинопольскій патріархъ Паисій II, самъ прибылъ въ Яссы, которому старообрядцы и не замедлили подать прошеніе. Патріархъ отнесся къ просителямъ благопріятно, но замѣтилъ, что дѣло требуетъ совѣта съ другими восточными патріархами. Впрочемъ, Паисій далъ отвѣтъ скоро, какъ и обѣщалъ. «По малѣ времени отшествія патріарха, прислани быша изъ Царяграда 12-ть пунктовъ въ Яссы», составленныхъ «въ такомъ разумѣ, да хотяй ставитися исповѣданіе дастъ — новотворные догматы хранити, и въ нихъ спасеніе вѣровати, и прочихъ сему научити». Вѣтковцы не дали на это согласія, и исканіе архіерейства на этомъ прекратилось.

Нужно замѣтить, что въ Яссы, вмѣстѣ съ вѣтковцами, ѣздили и діаконовцы. Это—весьма характерно. Дѣло въ томъ, что открывшаяся около 1720 года полемика о способѣ кажденія между вѣтковцами и діаконовцами, переселившимися на Вѣтку съ Керженца, скоро достигла наибольшей напряженности. Вѣтковцы разослали посланія противъ діаконовцевъ; діаконовцы писали обличенія противъ вѣтковцевъ; раздѣленія поповщины на два согласія тогда обнаружилось со всею остротою. И однакожъ, это не воспрепятствовало тому, чтобы вѣтковцы и діаконовцы поѣхали въ Молдавію вмѣстѣ. Такъ сильно было желаніе поповцевъ пріобрѣсти себѣ епископа, такъ ясно была сознана ими неполнота своего церковнаго устройства! Мало этого, вѣтковскіе поповцы пытались привлечь къ дѣлу исканія архіерея даже безпоповцевъ. И гремѣвшая тогда славою Выговская безпоповщинская пустынь

дала на это откликъ. Чрезъ поморца Леонтія Ѳедосѣева, въ 1728 или 1729 году прибывшаго въ Стародубскую слободу Ардонь, поповцы рѣшились просить Выговскаго архиктитора Андрея Денисова пріѣхать на Вѣтку и, по обсужденіи вопроса о пріобрѣтеніи епископа, отправиться въ Молдавію вмѣстѣ съ депутатами отъ поповщины. Это сношеніе съ безпоповцами поповцы начали еще ранѣе своихъ сношеній съ митрополитомъ Антоніемъ. И какъ только извѣстіе объ этомъ дошло до Выга, выговцы зозвали «соборъ», чтобы обсудить вопросъ съ должною тщательностію. Самъ Андрей Денисовъ, по его словамъ, готовъ былъ отозваться на просьбу,—принять на себя трудъ путешествія; но другіе Выговскіе «старѣйшины» не выразили на то согласія, хотя къ мысли о пріобрѣтеніи епископа отнеслись вполнѣ сочувственно. Готовые оказать всякое «радѣніе» и «усердіе», выговцы разсуждали, однако, такъ: отпустить Андрея Денисова, столь «потребнаго» дома, ради «вещи» неизвѣстной, нельзя: «понеже вещь еще не полученная, и како она получитися будетъ? и аще получится, како получится»? Въ виду этого Выговскій «соборъ» постановилъ поручить дѣло самому Леонтію Ѳедосѣеву. Такимъ образомъ, не отказываясь принять участіе въ исканіи архіерея, выговцы при этомъ настойчиво заявляли, что это участіе нисколько не должно связывать ихъ въ будущемъ. Они давали понять поповцамъ, что начинаемое послѣдними дѣло всецѣло должно оставаться на ихъ отвѣтственности, себѣ же оставляли право обсуждать вопросъ впослѣдствіи. Мы не знаемъ, какъ отнеслись поповцы къ безпоповщинскимъ условіямъ относительно предполагавшейся архіерейской хиротоніи, присланнымъ отъ далекаго Поморья. Во всякомъ случаѣ поѣздка вѣтковцевъ въ Молдавію кончилась ничѣмъ, т. е. успѣха совсѣмъ не имѣла. Поэтому неудивительно, что въ началѣ тѣхъ же 30-хъ годовъ XVIII вѣка въ цѣляхъ отысканія епископа предпринималъ путешествіе въ Палестину нѣкто Михаилъ Ивановъ Вышатинъ, бывшій Вязниковскій подъячій, по присоединеніи къ расколу долго жившій въ Поморьѣ и извѣстный намъ своимъ сочиненіемъ объ антихристѣ. Въ точности не извѣстно, когда отправился въ путешествіе этотъ безпоповецъ, но извѣстно, что и его предпріятіе не имѣло благопріятнаго результата: тамъ, въ Палестинѣ, Вышатинъ и умеръ... [30]).

---

[30]) Изъ ист. раск. первой полов. XVIII вѣка, стр. 1—14.

Скоро, впрочемъ, явился у раскольниковъ епископъ. но привезенъ онъ былъ не съ Востока. Это — знаменитый въ исторіи раскола Епифаній, по фамиліи Реуцкій. Человѣкъ темнаго происхожденія, онъ впервые выступаетъ на поприщѣ исторіи въ то время, когда появляется въ Кіевѣ. Здѣсь онъ умѣлъ вкрасться въ расположеніе Кіевскаго архіепископа, былъ посвященъ имъ въ іеромонаха, и затѣмъ нѣсколько времени управлялъ, въ званіи игумена, Козелецкимъ Георгіевскимъ монастыремъ. Здѣсь онъ учинилъ кражу и блудодѣяніе, за что, по запрещеніи священнослуженія, сидѣлъ подъ карауломъ, но бѣжалъ и, составивъ на имя Ясскаго митрополита Георгія подложныя письма,—одно отъ Кіевскаго владыки, которымъ этотъ послѣдній якобы просилъ Молдовлахійскаго митрополита поставить его, Епифанія, въ санъ епископа, другое—отъ Чигиринскихъ гражданъ, якобы желавшихъ имѣть его епископомъ именно своего города, — посредствомъ этихъ подложныхъ документовъ, скрѣпленныхъ фальшивыми печатями, равно какъ при помощи подарковъ, успѣлъ склонить митрополита Георгія къ совершенію надъ нимъ епископскаго поставленія, которое и состоялось 22 іюля 1724 года. Спустя не много времени, продѣлки Епифанія обнаружились: онъ былъ взятъ русскимъ правительствомъ и, въ званіи простого монаха, сосланъ въ Соловецкій монастырь. Но и отсюда Епифаній бѣжалъ и теперь рѣшился перебраться за границу; однако это ему уже не удалось. Онъ опять былъ пойманъ, снова бѣжалъ и снова пойманъ, лишенъ монашества, высѣченъ плетьми и приговоренъ къ ссылкѣ. Тогда-то вѣтковскіе раскольники, чрезъ посредство своихъ московскихъ единовѣрцевъ слѣдившіе за ходомъ дѣла объ Епифаніи и вступившіе съ нимъ въ переговоры, похитили его у конвойныхъ солдатъ, привезли на Вѣтку и 6 августа 1734 года приняли въ качествѣ епископа, какимъ чиномъ—не извѣстно. Какъ Епифаній получилъ епископскій санъ, что было съ нимъ прежде и послѣ это событія, объ этомъ знали немногіе изъ вѣтковцевъ. Сомнѣніе возбудилъ Епифаній, по сказанію однихъ, собственно тѣмъ, что не скрывалъ своего нерасположенія къ старообрядчеству; по сказанію же другихъ, старообрядцы усумнились главнымъ образомъ относительно его крещенія,—не обливанецъ ли онъ? Между вѣтковцами и первымъ ихъ епископомъ, Епифаніемъ, отношенія вскорѣ сдѣлались крайне натянутыми. Епифаній архіерействовалъ на Вѣткѣ около восьми мѣсяцевъ, успѣлъ

поставить поповцамъ нѣсколько поповъ и діаконовъ, но въ первую Вѣтковскую «выгонку»,—въ слѣдующемъ 1735 году,—былъ отправленъ въ Кіевъ, гдѣ и умеръ въ общеніи съ церковью [31]).

Послѣ смерти Епифанія Вѣтковская поповщина раздѣлилась на двѣ части. Одна часть, преимущественно діаконовцы, отреклась отъ Епифанія, признавъ его «епископство» незаконнымъ; другая часть, наоборотъ, всячески отстаивала постановленія, совершенныя Епифаніемъ, отчего и получила названіе «епифановщины». Свѣдѣнія о епифановщинѣ содержатся въ «Историческомъ извѣстіи» протоіерея Іоаннова, писанномъ въ концѣ XVIII вѣка. «Подъ именемъ епифановщины,—читаемъ здѣсь,—разумѣть надобно тѣхъ только въ поповщинѣ, которые лжеепископа Епифанія настоящимъ архіереемъ признаваютъ, и отъ него рукоположенныхъ поповъ правильными и православными быти утверждаютъ. Послѣдній изъ сихъ попъ Іаковъ недавно скончался въ Клинцахъ, гдѣ многія лѣта священнодѣйствовалъ и литургисалъ. Нынѣ нѣтъ у нихъ ни лжеепископа Епифанія, ни поповъ, его рукоположенцевъ; но епифановцы по слѣпому усердію своему привязаны къ нимъ такъ, что за Епифанія въ церквахъ своихъ, яко за истиннаго епископа, Бога молятъ; и не токмо епископомъ, но еще и страдальцемъ поминаютъ. Равнымъ же образомъ и за поповъ его рукоположенія... молятся, чѣмъ епифановцы отъ прочихъ поповщинскихъ толковъ и рознятся; въ прочемъ ученіе ихъ и обряды всѣ одинаковы. Удивительна епифановцевъ къ Епифанію любовь: они нарочно ѣздятъ въ Кіевъ на гробъ его, предъ которымъ нѣсколько разъ повергаются на землю, изъявляя тѣмъ свое усердіе и благоговѣніе къ оному мертвецу, за что другихъ толковъ поповщина много осмѣиваетъ епифановцевъ, потому что де тотъ мертвецъ никогда доброхотомъ и слугою ихъ не былъ» [32]).

Въ архивѣ Св. Синода есть документъ, изъ котораго видно, что возраженія противъ Епифанія и епифановщины дѣлались главнымъ образомъ діаконовцами. 15 марта 1745 года нѣкто Никита Андреевъ Кореневъ донесъ въ Министерскую Канцелярію, что онъ 3 марта въ Стародубьѣ нашелъ «тетрадки», писанныя рукою Елеонскаго жителя, раскольника Григорія

---

[31]) Опис. док. и дѣл. Синода, IV, стр. 480—495.

[32]) *Іоанновъ*. Истор. извѣстіе о раск., стр. 336—337. Спб. 1799.

Яковлева, въ которой написаны разные вопросы, въ томъ числѣ и вопросы объ Епифаніѣ. Министерская Канцелярія представила эти «тетрадки» въ Синодъ, а Синодъ отослалъ ихъ Черниговскому епископу Амвросію, предлагая ему учинить по нимъ допросъ. Такимъ образомъ, нынѣ не извѣстно, гдѣ хранятся эти «тетради» и хранится ли онѣ въ цѣлости. Но содержаніе вопросовъ объ Епифаніѣ, имѣвшихся въ этихъ «тетрадяхъ», отчасти передается въ разсматриваемомъ нами документѣ. Григорій Яковлевъ, допрошенный въ Министерской Канцеляріи, показалъ, что онъ родился въ слободѣ Городцѣ, Болохонскаго уѣзда, Нижегородской губерніи, тамъ и женился, будучи вѣнчанъ въ православной церкви. Впослѣдствіи Григорій Яковлевъ «перешелъ въ расколъ». «Согласія въ расколѣ онъ, Яковлевъ, діакона Александра, жившаго на Керженцѣ», котораго онъ, Яковлевъ, не разъ тамъ видалъ. Въ 1719 году Яковлевъ переселился въ Стародубскую слободу Еленку. Живя здѣсь, онъ исповѣдывался за границею, въ слободѣ Борской, у іеромонаха Іоасафа, который служилъ въ часовнѣ. Иногда Іоасафъ пріѣзжалъ въ слободу Еленку и здѣсь причащалъ раскольниковъ «запасными дарами». «А гдѣ онъ, іеромонахъ, тѣ дары взялъ, онъ, Яковлевъ, не вѣдаетъ». Яковлеву была предъявлена «тетрадь», касающаяся Епифанія. Оказалось, что «тетрадь явилась въ четверть; въ ней писаны вопросы во стѣ пунктахъ, во-первыхъ о кажденіи кадиломъ и о кропленіи водою, а потомъ о крестныхъ знаменіяхъ, да о поставленіи раскольническаго мнимаго епископа Епифанія; всего въ той тетради писанныхъ семнадцать листовъ». О Епифаніи здѣсь было сказано, что онъ поставленъ въ «чужой епархіи», именно въ Молдавіи, и это было поставлено раскольниками ему, Епифанію, въ вину. Потомъ добавлялось, что Епифаній «живалъ за границею польской, въ слободѣ Вѣткѣ, въ монастырѣ, а отъ того былъ взятъ командою полковника Сытина, и отосланъ въ Кіевъ, гдѣ и умре». Яковлевъ при этомъ показалъ, что «оные вопросы онъ, Яковлевъ, списывалъ съ готовыхъ вопросовъ у вышедшаго изъ заграницы польской великороссійскаго человѣка Михаила Григорьева, который нынѣ живетъ въ раскольнической слободѣ Еленкѣ; а гдѣ онъ, Григорьевъ, тѣ вопросы взялъ: самъ ли онъ ихъ сочинилъ, или гдѣ списалъ, про то онъ, Яковлевъ, не вѣдаетъ. И по списаніи, тѣ его, Григорьевы, вопросы отдалъ ему, Григорьеву, обратно. А списывалъ онъ, Яковлевъ, тѣ

вопросы для вѣдѣнія себѣ, а потомъ,—тому нынѣ четвертый годъ,—отдалъ слободы Воронка жителю Козмѣ Иванову, сыну Соснину, для подания вышеписаннаго епископа Епифаніева поставленія попу Семену Калинину, который попъ поставленъ отъ тыего Епифанія на Вѣткѣ,—и не знаемо, почему жительство имѣлъ въ слободѣ Воронкѣ, о которомъ попѣ и онъ, Соснинъ, былъ не безъ сумнѣнія жъ,—чтобы онъ, попъ, написалъ на тѣ вопросы отвѣтъ: не имѣетъ ли онъ въ себѣ противъ тѣхъ вопросовъ какого мудрованія, о чемъ у Вылевскихъ заграничныхъ жителей съ Вѣтковскимъ монастыремъ до высылки изъ-за границы въ Россію имѣлась быть распря, ибо и онъ, Яковлевъ, помянутыхъ епископа Епифанія потому жъ, что подлинноль онъ въ епископа поставленъ, къ томужъ и не въ своей епархіи, за епископа не признавалъ; а попа Симеона, яко отъ сумнительнаго епископа поставленнаго, за дѣйствительнаго священника признавать сумнителенъ. И вышеписанный Козма Соснинъ послѣ объявилъ ему, Яковлеву, что тѣ вопросы помянутому попу Семену въ слободѣ Воронкѣ онъ самъ отдалъ, а росписки жъ онъ, попъ, ему, Козмѣ, никакой не далъ. Оный же попъ Симеонъ нынѣ въ той же ли слободѣ Воронкѣ живетъ, или куда перешелъ, онъ, Яковлевъ, подлинно не вѣдаетъ» [33]).

Такимъ образомъ, изъ даннаго дѣла 1746 года видно, что въ поповщинѣ полемика по вопросу объ епископствѣ Епифанія возникла сразу послѣ пріема его на Вѣткѣ. Выражалось сомнѣніе: дѣйствительно ли Епифаній поставленъ въ епископа? и можно ли примириться съ тѣмъ, что Епифаній получилъ хиротонію «въ чужой епархіи», точнѣе—въ иностранномъ государствѣ? Большая «распря» особенно происходила между слободой Вылевой, гдѣ жили послѣдователи діаконскаго толка, и вѣтковскимъ Покровскимъ монастыремъ, принадлежавшемъ ихъ противникамъ. «Распря» эта началась еще до Вѣтковской «выгонки», послѣдовавшей въ 1735 году, и продолжалась послѣ смерти Епифанія. Тогда возраженія были перенесены на ставленниковъ Епифанія, поповъ такъ называемой епифановщины. «Попы», рукоположенные Епифаніемъ, жили въ разныхъ слободахъ Стародубья и на Вѣткѣ, но про

33) А. С. С. дѣло 1746 года № 284. Ср. Опис. док. и дѣл. Синода XXVI, стр. 443—446.

тивники Епифанія не признавали таковыхъ поповъ за «дѣйствительныхъ священниковъ». Такъ продолжалось не только до конца второй четверти XVIII вѣка, но и позднѣе, пока не вымерли всѣ попы ставленія Епифаніева.

Есть извѣстіе, что чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ описанныхъ сношеній вѣтковцевъ съ молдавскимъ правительствомъ, кончившихся для вѣтковцевъ полною неудачею, послѣднее само предлагало услуги по устройству старообрядческой епископіи, но жившіе тогда въ Молдавіи русскіе старообрядцы этимъ предложеніемъ не воспользовались. Фактъ относится къ 1742 году [34]).

Въ 1750 году у Стародубскихъ поповцевъ явился новый «епископъ», никогда епископской хиротиніи не получавшій. Изъ Воскресенскаго монастыря, именуемаго Новый Іерусалимъ, въ сороковыхъ годахъ XVIII вѣка, бѣжалъ черный діаконъ Амвросій. Назвавшись священноинокомъ Аѳиногеномъ, онъ отправился искать счастія и наживы къ раскольникамъ, именно въ Стародубье. Въ слободѣ Зыбкой онъ былъ принятъ въ расколъ и посланъ въ Побужскую слободу Борскую, гдѣ не было тогда попа. Видя желаніе раскольниковъ завестись своимъ епископомъ, онъ, какъ человѣкъ въ высшей степени ловкій, задумалъ воспользоваться этимъ и сталъ распространять слухи о своемъ мнимомъ епископствѣ. Сначала дѣлалъ темные намеки на то, что у него есть сильные враги въ Петербургѣ; затѣмъ, поясняя эти намеки, прибѣгалъ къ дѣйствіямъ: то какъ бы по ошибкѣ благословитъ обѣими руками, то въ своей кельѣ станетъ на молитву въ омофорѣ, который держалъ подъ образами. Проѣзжалъ чрезъ Борскую старообрядческій попъ. Аѳиногенъ пожелалъ исповѣдаться, и на исповѣди, подъ великимъ секретомъ, объявилъ, что онъ есть епископъ Лука; состоялъ при сосланномъ императорѣ Іоаннѣ Антоновичѣ, но, «уразумѣвъ древнее благочестіе», бѣжалъ. Пока раскольники наводили справки, мнимый Лука наставилъ имъ поповъ и діаконовъ, а когда самозванство его обнаружилось, бѣжалъ за польскую границу: здѣсь, въ гор. Каменцѣ, принявъ католичество, записался на военную службу, женился и, на добытыя архіерействомъ деньги, зажилъ настоящимъ паномъ [35]).

Такимъ образомъ, неправильность положенія раскола въ

---

[34]) Изъ ист. раск. первой полов. XVIII вѣка, стр. 14—16.

[35]) Ист. руск. раск. старообряд. стр. 147. Рязань, 1893.

іерархическомъ отношеніи въ разсматриваемый нами періодъ времени раскольниками не только была сознана, но даже были предприняты попытки къ устраненію этой неправильности. Въ рѣшеніи этого вопроса участвовали даже безпоповцы, давно уже проповѣдывавшіе, что священство на землѣ истреблено окончательно. Но склонить восточныхъ іерарховъ къ епископской хиротоніи раскольникамъ не удалось. Взамѣнъ этого, поповцами былъ принятъ «епископъ», получившій хиротонію обманнымъ образомъ, а затѣмъ въ качествѣ епископа у раскольниковъ дѣйствовалъ человѣкъ, совсѣмъ неимѣвшій епископской хиротоніи. Въ расколѣ начались вслѣдствіе этого распри и раздѣленія, продолжавшіяся до конца XVIII вѣка*).

П. Смирновъ.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Кіевскій соборъ 1629 года (по новымъ матеріаламъ).

Весной и лѣтомъ 1629 года на всемъ пространствѣ русскихъ областей литовско-польскаго государства шла своебразная подготовительная работа къ открытію примирительнаго православно-уніатскаго собора (во Львовѣ 28 октября 1629 года) и двухъ предварительныхъ частныхъ соборовъ (9 іюля)—православнаго въ Кіевѣ и уніатскаго во Владимірѣ-Волынскомъ. Мысль о примирительномъ православно-уніатскомъ соборѣ давно уже (съ сейма 1623 года) занимала, и польскія правительственныя сферы, и высшіе западно-русскіе церковные круги, но только на январско-февральскомъ сеймѣ 1629 года получила, наконецъ болѣе реальную постановку. Въ теченіе весны и лѣта 1629 года королевскій универсалъ объ упомянутыхъ трехъ синодахъ распубликовывался во всеобщее свѣдѣніе по разнымъ западно-русскимъ городамъ [1]). Королевскіе универсалъ 1629 года редактированъ былъ въ той своей части, гдѣ шла рѣчь объ участникахъ си-

[1]) Объ этомъ универсалѣ и объ отношеніи его къ состоявшемуся на сеймѣ, или тотчасъ послѣ сейма, соглашенію православныхъ съ уніатами относительно примирительнаго собора сказано нами въ предыдущей статьѣ (Христ. Чтеніе, 1910, окт. кн., стр. 1239—1246; ср. пятый выпускъ нашей „Сеймовой борьбы зап.-рус. прав. дворянства съ церк. уніей“, стр. 181—188). Универсалъ отъ 16 февр. 1629 г. напечатанъ въ Архивѣ Юго-Зап. Рос., ч. I, т. VI, 597—600. Въ архивѣ зап.-рус. уніат. митрополитовъ (I, № 564) сохранилось два подлинныхъ экземпляра этого универсала (датированнаго въ нихъ: „въ Варшавѣ, на сеймѣ вальномъ коронномъ, 28 февраля 1629 года)“. Изъ сдѣланныхъ на обоихъ этихъ экземплярахъ оффиціальныхъ отмѣтокъ видно, что въ разныя гродскія книги въ Литвѣ универсалъ былъ вносимъ въ теченіе весны и всего лѣта 1629 года, начиная съ 29 мая и оканчивая 28 августа (вносимъ былъ уніатскими духовными лицами).

нодовъ, съ рѣдкою для правительства Сигизмунда III откровенностью [2]). Въ немъ призывались па синоды люди религіи греческой, духовные и свѣтскіе, «какъ тѣ, которые состояли въ уніи съ римскою католическою церковью, такъ и тѣ, которые не вступили въ унію съ нею».

Къ уніатскому митрополиту король обратился (29 марта 1629 г.) съ особой грамотой, въ которой увѣдомлялъ его о времени и мѣстѣ общаго синода и двухъ частныхъ предварительныхъ синодовъ [3]). Цѣлью созыва этихъ синодовъ король тутъ прямо выставлялъ «соединеніе и приведеніе въ общеніе съ римскою католическою церковью людей греческой религіи, доселѣ не принявшихъ уніи» [4]). Упомянувши еще о томъ, что о созывѣ примирительнаго собора просили его коронные и литовскіе сенаторы, Сигизмундъ выражалъ желаніе, чтобы митрополитъ («въ виду принадлежащей ему въ духовныхъ дѣ-

---

[2]) Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить королевскій универсалъ 1629 года въ этомъ отношеніи съ королевской призывной грамотой на Кобринскій примирительный соборъ 1626 года (Христ. Чтеніе, 1910, январ. кн., стр. 15—18; ср. пятый выпускъ „Сеймовой борьбы“, стр. 66—70).

[3]) Мѣсто общаго примирительнаго собора на совѣщаніи, происходившемъ въ Варшавѣ послѣ сейма, не было опредѣлено окончательно. Львовъ, какъ мѣсто общаго собора, окончательно указанъ митрополитомъ Рутскимъ спустя уже нѣкоторое время послѣ сейма. Нѣкоторыми (можетъ быть, православными) предлагался для этой цѣли Луцкъ. Но уніатамъ Луцкъ представлялся для этой цѣли неудобнымъ въ виду того, что въ немъ среди „дерзкой и многолюдной схизмы“ не могла быть обезпечена полная безопасность участникамъ синода вслѣдствіе отсутствія въ немъ городского управленія и другой надлежащей власти. Въ особенности же уніатовъ, повидимому, пугало настроеніе сосѣдней съ Луцкомъ шляхты... Объ этомъ узнаемъ изъ письма Жидичинскаго архимандрита Іосифа Баковецкаго къ митрополиту Рутскому (отъ 1 апр, 1629 г.). Тутъ же онъ пишетъ, что и волынскій чашникъ Лаврентій Древинскій, съ которымъ онъ говорилъ объ этомъ наканунѣ въ Луцкѣ, соглашается на соборъ во Львовѣ (С. Т. Голубевъ, П. Могила, I, прил., 356—357).

[4]) Въ универсалѣ говорилось объ „успокоеніи существующаго между людьми греческой религіи разногласія (rożności) относительно соединенія съ римской католической церковью и объ обсужденіи и изысканіи способовъ, которые бы могли привести къ этому успокоенію“... Въ выработанномъ православными въ Варшавѣ, послѣ сейма, проектѣ согласительной о соборахъ конституціи говорились только, что частные синоды должны быть созваны раньше общаго „для болѣе легкаго и потому болѣе удобнаго сношенія обѣихъ сторонъ по вопросу объ успокоеніи“. И только!

лахъ власти»), и самъ лично съ прочимъ духовенствомъ прибылъ на львовскій синодъ, и своевременно грамотами своими призвалъ на него тѣхъ, кого онъ считаетъ и относящимися къ этому акту, и чтобы онъ съ Божіей помощью обсудилъ на немъ то, что служило бы ко благу и пользѣ церкви Божіей. Въ заключеніе король выражалъ увѣренность, что митрополитъ все это сдѣлаетъ не только для славы Божіей, которая увеличится черезъ пріобрѣтеніе для единенія разсѣянныхъ овецъ стада Господня, но и для успокоенія самаго несогласія среди людей русскаго народа [5]).

Митрополитъ Рутскій опубликовалъ королевскій универсалъ о созывѣ синодовъ прежде всего на Люблинскомъ трибуналѣ, и затѣмъ во многихъ городахъ въ коронѣ польской и въ великомъ княжествѣ литовскомъ. Кромѣ того, онъ разослалъ еще отъ себя особые универсалы съ призывомъ на владимірскій и львовскій синоды [6]).

Спустя два мѣсяца послѣ написанія королемъ вышеупомянутой грамоты уніатскому митрополиту, составлена была особая королевская пригласительная на соборъ грамота болѣе именитымъ шляхтичамъ уніатскаго вѣроисповѣданія. Эта грамота начиналась довольно большимъ введеніемъ историческаго характера. Тридцать уже лѣтъ (говорилось въ этомъ введеніи), на каждомъ почти сеймѣ Русь, не состоящая въ уніи съ римскою церковью, проситъ обычно объ успокоеніи своей религіи, а дѣйствительныхъ средствъ къ успокоенію, предлагаемыхъ уніатами и одобряемыхъ королемъ, не принимаетъ. По этой причинѣ успокоенія никогда и не могло произойти, хотя написано много конституцій, какихъ неуніаты сами домогались. Только теперь, на послѣднемъ сеймѣ, или—лучше—послѣ этого сейма, они сами motu proprio стали обращаться къ уніатамъ съ просьбой дать согласіе на созваніе синода (предварительно же они сами между собой согласились на него). Обѣ стороны согласіе на синодъ собственноручно подписали и представили его королю, прося его разрѣшенія на созывъ синода... Король (говорилось далѣе въ грамотѣ), стремясь къ спасенію душъ

---

[5]) С. Т. Голубевъ, o. c., 353—354.

[6]) Сообщеніе объ этомъ находится въ рук. архива уніат. митр. (№ 177 по стар. каталогу). Ср. прим. 1 о внесеніи королевскаго универсала въ актовыя книги. Въ архивѣ уніат. митрополитовъ сохранилось выпись универсала изъ книгъ люблинскаго трибунала (въ числѣ неописанныхъ дѣлъ).

человѣческихъ и желая основательнаго успокоенія греческой религіи (столь важнаго и для государства), охотно согласился на созваніе просимаго синода во Львовѣ 28 октября и приказалъ издать соотвѣтствующій универсалъ... Въ виду того, что для счастливаго окончанія такъ хорошо начинающагося дѣла нужно содѣйствіе ему не только духовныхъ, но и свѣтскихъ людей греческой религіи, король выражалъ желаніе, чтобы то лицо, которому былъ присланъ экземпляръ грамоты, и само прибыло на львовскій соборъ, и привлекло къ участію въ немъ другихъ, извѣстныхъ ему, шляхтичей—уніатовъ [7]).

Можно думать, что уніатское духовенство съ своей стороны не мало агитировало въ пользу будущаго синода среди уніатской шляхты. По крайней мѣрѣ, жидичинскій архимандритъ Баковецкій, и соотвѣтствующія письма разсылалъ волынскимъ шляхтичамъ—уніатамъ, и лично старался воздѣйствовать на нихъ во время происходившей въ концѣ марта сессіи земскихъ судовъ въ Луцкѣ (такъ называемыхъ «рочковъ») [8]).

Православному митрополиту, какъ нелегальному съ правительственной точки зрѣнія, Сигизмундъ III, надо полагать, особой пригласительной грамоты не посылалъ. Но общій королевскій универсалъ обязывалъ и его откликнуться такимъ или инымъ образомъ на призывъ на примирительные соборы. Митрополитъ Іовъ Борецкій уже 12 апрѣля 1629 года издалъ, и при томъ въ печатномъ видѣ, призывную грамоту ко всѣмъ благопослушнымъ сынамъ святой восточной греческой церкви «Россійскаго рода», духовнымъ и свѣтскимъ, шляхетскаго и низшаго званій. Въ этой грамотѣ онъ извѣщалъ ихъ всѣхъ, что вслѣдствіе настойчивыхъ стараній православныхъ въ теченіе многихъ лѣтъ на генеральныхъ сеймахъ объ успокоеніи православной греческой религіи, по милости короля и по ходатайству сенаторовъ, на недавнемъ сеймѣ королевскимъ универсаломъ назначенъ православнымъ срокъ собраться для согласнаго обсужденія дѣла на помѣстный соборъ въ Кіевѣ 9 іюля, а по старому календарю 29 іюня 1629 года. Цѣль этого собора митрополитъ Іовъ въ своей грамотѣ опредѣлилъ такъ: «чтобы мы могли быть успокоены въ великихъ нашихъ обидахъ» (дотkливостяхъ).

---

[7]) Эта грамота напечатана С. Т. Голубевымъ (о. с., 354—355) безъ даты. Сохранившійся въ архивѣ уніат. митрополитовъ экземпляръ ея датированъ 31 мая.

[8]) Цит. въ прим. 3 письмо.

которыя терпимъ вслѣдствіе отступничества нѣкоторыхъ именитыхъ особъ»... Упомянувши о томъ, что на будущемъ соборѣ обезпечена въ теченіе двухъ недѣль всякая безопасность, митрополитъ именемъ Христовымъ призывалъ на соборъ всѣхъ именующихъ себя сынами святой восточной церкви [9]).

Въ окружной грамотѣ митр. Іова Борецкаго невольно обращаетъ на себя вниманіе совершенное умолчаніе объ общемъ православно-уніатскомъ львовскомъ соборѣ, о которомъ въ королевскомъ универсалѣ попреимуществу говорилось, и вообще о намѣреніяхъ, или планахъ примиренія православныхъ съ уніатами. Въ грамотѣ митр. Іова идетъ рѣчь объ одномъ только кіевскомъ помѣстномъ православномъ соборѣ и о предполагаемомъ на немъ успокоеніи православной западнорусской церкви въ ея обидахъ. Очевидно, общее настроеніе православной паствы митр. Іова позволяло ему говорить о соборѣ только въ такомъ духѣ и такимъ языкомъ.

Не ограничиваясь напечатаніемъ и разсылкою окружной грамоты, митр. Іовъ написалъ еще особыя грамоты къ православнымъ братствамъ и отдѣльнымъ православнымъ лицамъ шляхетскаго сословія [10]).

Грамота къ кн. Григорію Святополкъ-Четвертинскому (вѣроятно, и къ другимъ этого рода православнымъ панамъ) отличается краткостью и носитъ характеръ простой увѣдомительной бумаги о назначенномъ королевскимъ универсаломъ на 29 іюня въ Кіевѣ православномъ соборѣ, съ просьбой къ князю, и лично на него прибыть, и побудить къ тому же другихъ православныхъ шляхтичей. Митрополитъ православныхъ шляхтичей прибыть на кіевскій соборъ просилъ, между прочимъ, съ тою цѣлью, чтобы впослѣдствіи не подвергнуться обвиненію въ небреженіи о церковныхъ дѣлахъ. О львовскомъ соборѣ и о планахъ примиренія православныхъ съ уніатами и въ особой грамотѣ митрополита къ православному князю ничего не говорилось.

Грамота къ львовскому братству начиналась констатированіемъ того, извѣстнаго уже братству, по убѣжденію митропо-

---

9) Акты Зап.-Рос., IV, 517—518, № 228; С. Т. Голубевъ, о. с., 362.

10) Проф. С. Т. Голубевъ напечаталъ двѣ такихъ грамоты: а) къ львовскому братству, отъ 21 апр. 1629 г. (ср. Памятники Кіев. Арх. Ком., III, 53—54, № 14) и б) къ князю Григорію Святополкъ-Четвертинскому, отъ 21 апр. 1629 г. (о. с., 360—363).

лита, факта, что послѣ недавно бывшаго варшавскаго сейма, по милости короля, по ходатайству сенаторовъ и, вѣроятно («подобно»), въ виду усиленной просьбы православныхъ русскихъ земскихъ пословъ «объ успокоеніи благочестивой Россійской церкви», изданы и распубликованы по городамъ королевскіе универсалы о соборѣ для православныхъ въ Кіевѣ и для уніатовъ во Владимірѣ, а затѣмъ объ общемъ для тѣхъ и другихъ соборѣ во Львовѣ. Въ виду изданія королемъ вышеупомянутыхъ универсаловъ, митрополитъ, по его объясненію, считалъ своимъ пастырскимъ долгомъ призвать на кіевскій соборъ православныя братства и православныхъ шляхтичей еще особенной къ каждому изъ нихъ грамотой: предстоитъ «весьма важное и для всей церкви Христовой чрезвычайно нужное совѣщаніе»... Вмѣстѣ съ особой грамотой митрополитъ переслалъ братству нѣкоторое количество печатныхъ экземпляровъ своей окружной грамоты съ просьбой раздать ихъ, кому слѣдуетъ, однимъ самые печатные экземпляры, другимъ копіи съ нихъ.

Всѣ вышедшія изъ-подъ пера митр. Іова Борецкаго грамоты написаны были довольно кратко, составлены въ дѣловой, оффиціальной формѣ. Онѣ просто констатировали фактъ изданія королемъ универсала о примирительномъ православно-уніатскомъ соборѣ, но совсѣмъ не характеризовали отношенія къ нему православнаго митрополита. Онѣ собственно и призывали православныхъ не на этотъ примирительный соборъ во Львовѣ, а на предварительный помѣстный православный соборъ въ Кіевѣ. Но съ другой стороны, само собой при этомъ могло разумѣться, что пока этотъ послѣдній не высказался по вопросу объ общемъ примирительномъ соборѣ, приглашать на него православныхъ было бы преждевременно.

Вообще отношеніе митр. Іова Борецкаго къ примирительному собору уже весной 1629 года не возбуждало особыхъ надеждъ въ латино-уніатскомъ лагерѣ. 9 іюня 1629 года, слѣдовательно спустя довольно значительное время послѣ изданія вышеупомянутыхъ грамотъ митр. Іовомъ, жившій въ это время въ Кіевѣ бернардинскій монахъ Фелиціанъ Корженевскій въ своемъ обширномъ увѣщательномъ письмѣ къ нему не только ничего не говоритъ о склонности его къ примиренію, но еще готовъ обвинять его въ агитаціи противоположнаго свойства. Онъ пишетъ тутъ, что о митр. Іовѣ и его единомышленникахъ ходятъ слухи, что они хотятъ опять вступить въ сноше-

нія съ протестантами, что митр. Іовъ ѣздилъ недавно по Волыни [11]), ища себѣ помощи у подозрительныхъ людей, особенно у кіевскаго каштеляна (Романа Гойскаго), который, по его словамъ, «ни нашъ, ни вашъ, а maledictus, qui confidit in homine». Тутъ же онъ обвиняетъ митр. Іова въ намѣреніи поднять противъ уніи запорожскихъ казаковъ [12]).

Благодаря мѣрамъ, принятымъ православною и уніатскою церковными властями, дѣло о созывѣ примирительныхъ соборовъ получило широкую огласку. Извѣстія о нихъ (можетъ быть, копіи универсаловъ и грамотъ) достигли даже до тѣхъ русскихъ православныхъ шляхтичей, которые находились въ составѣ польскаго короннаго войска, сражавшагося со шведами въ Пруссіи. Уже 29 апрѣля 1629 года они составили подъ Мальборгомъ особую протестацію по этому поводу. Въ ней они писали, что до нихъ изъ русскихъ краевъ донеслась вѣсть о готовящемся наступленіи короля, речи-посполитой и римскаго папы на православную вѣру, о намѣреніи ихъ привести всѣхъ православныхъ въ унію. По этому поводу они заявляли, что ни король, ни речъ—посполитая не имѣютъ права посягать на ихъ вѣру и нарушать ихъ шляхетскія права и вольности. Находясь на службѣ королю и государству въ Пруссіи, они (по ихъ словамъ) ждали себѣ наградъ за свои боевыя заслуги, а между тѣмъ, оказывается, разрушаютъ ихъ церкви и богослуженіе, требуютъ отъ православныхъ и ихъ духовенства принятія какихъ-то несправедливыхъ пунктовъ. Ни на одинъ изъ этихъ пунктовъ они ни въ малой мѣрѣ не были согласны, и Господомъ Богомъ заклинали всѣхъ, кто будетъ присутствовать на кіевскомъ синодѣ, не соглашаться ни на одинъ пунктъ, прибавляя къ этому, что они всѣ, находящіеся въ Пруссіи, готовы пролить кровь свою за правду и вѣру [13]).

---

[11]) Упомянутыя въ предыдущемъ примѣчаніи грамоты написаны въ Корцѣ на Волыни.

[12]) С. Т. Голубевъ, о. с., 374—376. Отсутствіе сношеній въ это время митр. Іова съ протестантами доказывается тѣмъ, что отъѣздъ на кіевскій съѣздъ слуцкаго православнаго протопопа былъ непріятною неожиданностью для главы литовскихъ протестантовъ кн. Хр. Радивилла (ib., 364).

[13]) Ib., 347—368. Составленную подъ Мальборгомъ протестацію подписали: Андрей Шварчевскій изъ жидачевскаго уѣзда, Александръ Го-

Запорожскому казачеству особой пригласительной на соборъ грамоты митр. Іовъ не посылалъ. Но оно узнало о немъ изъ королевскаго универсала и окружной митрополичьей грамоты. Запорожское казачество, принимавшее существенное участіе въ самомъ возстановленіи высшей западнорусской православной церковной іерархіи, близко стоявшее и въ послѣдующее время къ церковнымъ дѣламъ Западной Руси, въ томъ числѣ и къ проектамъ и попыткамъ примиренія православныхъ съ уніатами, не могло не реагировать такъ или иначе на новое, и уже болѣе рѣшительное, ихъ проявленіе. Запорожское казачество избрало изъ своей среды двухъ представителей своихъ на кіевскій соборъ—Андрея Лагоду и Сапрона Сосимовича. Извѣщая объ этомъ митр. Іова, запорожское войско во главѣ съ Леономъ Ивановичемъ писало ему (25 іюня 1629 г.), что хотя оно не получило отъ митрополита никакого письменнаго извѣщенія о кіевскомъ соборѣ, тѣмъ не менѣе оно, держась своей природной православной вѣры («живучи православными въ вѣрѣ своей, въ которой есмо народили»), посылаетъ на соборъ двухъ своихъ вышеупомянутыхъ представителей, чтобы узнать, что тамъ дѣлается. Казаки покорно просили митрополита извѣщать ихъ черезъ этихъ ихъ пословъ обо всемъ, если бы случилось что-либо противное православной вѣрѣ, чтобы они своевременно могли принять мѣры къ тому, чтобы врагъ не достигъ своей цѣли («потехи не одержалъ»). Долгъ нашъ и каждаго христіанина (заканчивали свое посланіе къ митрополиту казаки) умереть за вѣру [14]). Вообще запорожское казачество, какъ видимъ, не ограничилось въ отношеніи къ кіевскому собору одной пассивной ролью, въ родѣ, напр., столь обычной въ Польшѣ подачи соотвѣтствующей протестаціи. Оно пожелало ближе стать къ религіозно-церковному акту, въ которомъ готово было отразиться самое существо столь тревожнаго и опаснаго съ религіозно-національной точки зрѣнія момента внутренней западнорусской жизни.

Во второй половинѣ іюня 1629 года, въ ближайшіе къ откры-

пятыцкій изъ виленскаго уѣзда, Иванъ Жицажевскій изъ галицкаго уѣзда, Илія Боярскій изъ каменецкаго уѣзда, Иванъ Попель изъ перемышльскаго уѣзда и Иванъ Соколовскій изъ винницкаго уѣзда. (Мальборгская протестація находится и въ рук. архива греко-уніат. митрополитовъ, изъ неописанныхъ дѣлъ, № 180 по старому каталогу, и сохранилась тутъ въ болѣе исправномъ видѣ).

[14]) Ib., 370. Посланіе писано „за порогами у Осмяновцѣ".

тію кіевскаго собора дни, происходила сессія кіевскихъ земскихъ шляхетскихъ рочковъ, или судовъ, на которыхъ по обычаю присутствовала и православная шляхта кіевскаго воеводства. Самое совпаденіе по времени этого сословнаго шляхетскаго собранія кіевской православной шляхты съ кіевскимъ православнымъ соборомъ облегчало для нея возможность такого или иного ея выступленія по тому вопросу, который вызвалъ къ жизни этого своеобразный соборъ.

Для характеристики отношеній къ кіевскому собору 1629 года православной шляхты и казачества мы располагаемъ неизвѣстнымъ прежнимъ изслѣдователямъ историческимъ матеріаломъ. Въ архивѣ греко-уніатскихъ митрополитовъ (въ архивѣ Св. Синода), въ числѣ еще неописанныхъ дѣлъ, сохранилась копія донесеіня объ этомъ соборѣ королевскаго на немъ коммиссара Адама Киселя, подъ заглавіемъ въ переводѣ на русскій языкъ: «*Какимъ образомъ частный кіевскій синодъ, начавшійся 9 іюля въ Кіевѣ, 12 іюля разорвался*» [15]). Весь

---

[15]) „Iako Partykularny Kiiowsky synod, 9 Iulij zaczęty w Kiiowie, 12 Iulij rozerwał się“ (рукопись на двухъ листахъ, по старому каталогу № 306). Нѣкоторая (небольшая) часть верхняго края рукописи, вслѣдствіе ея ветхости, истлѣла и отвалилась.—До настоящаго времени главнымъ источникомъ свѣдѣній о кіевскомъ соборѣ 1629 года служило краткое сообщеніе о немъ извѣстной рукописи уніат. митрополита Льва Кишки, напечатанное о. А. Петрушевичемъ въ его „Сводной Галицко-русской лѣтописи“ (Львовъ, 1874), стр. 288—289, 291). Можетъ быть, митр. Кишка воспользовался для своего сообщенія интересующимъ теперь насъ донесеніемъ Адама Киселя. Нѣкоторое сходстно его сообщенія съ донесеніемъ несомнѣнно... Кому адресовано интересующее насъ донесеніе, не сказано въ немъ. Во всякомъ случаѣ, оно писано не королю: о королѣ въ немъ говорится въ третьемъ лицѣ. По всей вѣроятности, Кисель его составилъ для участниковъ Владимірскаго уніатскаго собора. На это указываетъ цитируемое нами ниже (прим. 34) мѣсто донесенія... Левъ Кишка королевскимъ посломъ на кіевскомъ соборѣ 1629 года называетъ въ одномъ мѣстѣ (стр. 291) кіев. воеводу кн. Ал. Заславскаго. Но это не вѣрно: а) сохранилась протестація Адама Киселя, какъ королевскаго посла на этомъ соборѣ (напечатана С. Т. Голубевымъ, о. с., 368); б) изъ цитируемыхъ нами ниже (прим. 23 и 25) протестацій видно, что во время кіевскаго собора 1629 года самый „grod Kiiowski (т. е. урядъ воеводскій) wakował“. т. е. бездѣйствовалъ, в) самъ Левъ Кишка въ другомъ мѣстѣ (стр. 289) называетъ Адама Киселя королевскимъ легатомъ на соборѣ. Въ интересующій насъ историческій моментъ Адамъ Кисель былъ еще уніатомъ. Но повидимому уже въ этотъ моментъ онъ становился уже близокъ къ древнему православному вѣроисповѣданію. Въ интересующемъ насъ его донесеніи есть два мѣста, намекающія на это. Въ одномъ изъ нихъ (ср. прим. 34)

нашъ дальнѣйшій разсказъ о кіевскомъ соборѣ 1629 года будетъ основываться исключительно на этомъ донесеніи Адама Киселя (все, что сказано будетъ нами на основаніи печатныхъ матеріаловъ, будетъ отнесено въ примѣчанія).

По разсказу Адама Киселя, еще за двѣ недѣли до срока, назначеннаго для открытія кіевскаго собора, онъ обратился по дѣлу о немъ съ письмомъ къ митр. Іову Борецкому, желая узнать, чего можно отъ него ожидать. Митр. Іовъ отвѣтилъ Киселю тоже письмомъ. Мало того: кое-что онъ поручилъ довѣренному лицу передать ему устно. Вслѣдъ затѣмъ Кисель лично посѣтилъ митрополита въ его Михайловскомъ монастырѣ [16]). Митрополитъ принялъ Киселя довольно учтиво, Господомъ Богомъ свидѣтельствуясь, что онъ искренно желаетъ содѣйствовать этому синоду.

Адамъ Кисель, по дальнѣйшему его разсказу, въ это же время поджидалъ кіево-печерскаго архимандрита Петра Могилу, желая вступить въ предварительныя сношенія и съ нимъ. Но онъ возвратился въ Кіевъ изъ Львова лишь наканунѣ открытія синода.

Въ это время была въ Кіевѣ сессія земскихъ судовъ, продолжавшаяся почти до самаго открытія собора. Первое впечатлѣніе Киселя отъ соприкосновенія съ кіевскою православною шляхтою было неопредѣленное: «г.г. обыватели разные разное думали»... Но за полторы недѣли до открытія собора (объ этомъ написалъ Киселю одинъ знатный человѣкъ) большая часть кіевскихъ православныхъ шляхтичей, собравшись вмѣстѣ, порицали митр. Борецкаго за то, что онъ сносился съ Киселемъ по дѣлу о соборѣ. Подозрѣніе на этотъ счетъ

онъ говоритъ, что вынужденъ былъ клятвой подтвердить, что онъ—„благочестивый". Другое мѣсто относится къ моменту первой встрѣчи его съ Петромъ Могилой: на вопросъ Могилы о его вѣроисповѣданіи, Кисель отвѣтилъ, что онъ—той же религіи, что и Могила, чему послѣдній обрадовался: Iam powiedział: wzdam ia tey że Religiey. Uradował się... Но во время Кіевскаго собора 1629 года Кисель оффиціально былъ еще уніатомъ. Моментъ перехода его изъ уніи въ православіе точно указанъ въ Pamiętnikach Olbrychta Radziwiłła, wydanych przez Raczynskiego (Poznań, 1839), t. I, str. 51, 57). Онъ оставилъ унію въ 1632 г., въ Пасху. Статья прот. П. І. Орловскаго „Кіевскій церковный соборъ 1629 года" (Тр. Кіев. Д. Ак., 1905, августъ) представляетъ собою отчасти переводъ, отчасти пересказъ документовъ, напечатанныхъ С. Т. Голубевымъ.

[16]) Кисель прибылъ въ Кіевъ 5 іюля, или 25 іюня по стар. стилю (Сводная Галиц.—Рус. Лѣт., 289).

у нихъ возникло потому, что Кисель лично посѣтилъ Борецкаго: имъ уже было извѣстно, что Кисель назначенъ королевскимъ посломъ на соборъ.

Вслѣдъ затѣмъ кіевскіе православные шляхтичи собрались на совѣщаніе въ братскую церковь, куда пригласили и митр. Іова. Тутъ они яростно нападали на него, говоря, что онъ желаетъ прислужиться королю, жалуясь на то, что вопреки закону и свободѣ синоды созываются частнымъ (т. е., вѣроятно, изданнымъ безъ общаго одобренія на сеймѣ) универсаломъ. Тутъ же нападали они и на брацлавскаго подсудка (Михаила Кропивницкаго) и волынскаго чашника (Лаврентія Древинскаго), а также на жидичинскаго архимандрита Баковецкаго, за то, что уже послѣ отъѣзда всѣхъ изъ Варшавы составленъ былъ этотъ универсалъ, и что они трое являются виновниками его составленія. Объ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ сообщилъ кіевскимъ шляхтичамъ кіевскій земскій писарь Ѳеодоръ Проскура (бывшій земскимъ посломъ отъ кіевскаго воеводства на сеймѣ 1629 года).

Самый текстъ королевскаго универсала, при этомъ, былъ подвергнутъ критикѣ. Первое возраженіе противъ него состояло въ томъ, что синодъ созывается, какъ сказано въ универсалѣ, по дѣлу о примиреніи разногласій съ св. римскою церковью: «значитъ, уже—говорили—унія пришла». Другое возраженіе состояло въ томъ, что въ универсалѣ король не за сеймомъ, а за собою однимъ сохраняетъ право разсмотрѣнія соборнаго постановленія. Въ виду того, что универсалъ—частный, противный закону, наносящій имъ вредъ, кіевскіе православные шляхтичи тогда же составили проектъ протестаціи о недѣйствительности синода, и противъ тѣхъ, кто издалъ этотъ универсалъ, и противъ тѣхъ, кто бы сталъ участвовать въ синодѣ.

Затѣмъ кіевскіе православные шляхтичи опять стали нападать на митр. Іова Борецкаго. Они спрашивали его, зачѣмъ онъ разсылалъ еще свои универсалы (окружныя грамоты). Рѣзко объявили ему, что они перестанутъ признавать его своимъ митрополитомъ, если онъ будетъ держать соборъ, и требовали, чтобы онъ подписался подъ ихъ протестаціей. Митр. Іовъ этому противился, ссылаясь на то, что онъ частный человѣкъ, что только по милости короля и кіевской шляхты онъ живетъ въ своемъ монастырѣ, что не его дѣло заводить споры о правахъ и пр. и пр. Изъ-за этого отказа

митр. Іова шляхтичи сильно озлобились на него. Впрочемъ, болѣе разсудительные изъ нихъ признали основательность резоновъ митрополита... По обвиненію въ сношеніяхъ съ Киселемъ митр. Іовъ оправдывался тѣмъ, что это было простое посѣщеніе... Въ заключеніе шляхтичи запретили митрополиту держать соборъ; объявили, что они объ этомъ соборѣ и знать не хотятъ, и свою противъ него протестацію внесли въ актовыя книги [17]).

Адамъ Кисель обо всемъ происшедшемъ въ братской церкви доподлинно узналъ отъ одного изъ участниковъ собранія, и немедленно отправилъ свое извѣстіе объ этомъ во Владиміръ черезъ особаго посланца. Тогда же Кисель потихоньку написалъ письмо къ митр. Борецкому, прося его извѣстить, гдѣ будетъ происходить соборъ. Кисель при этомъ писалъ, что онъ по извѣстнымъ основаніямъ не рѣшается лично его навѣщать. Митр. Іовъ отвѣтилъ письмомъ ему, благодаря его за это. (Письмо митр. Іова было приложено Киселемъ въ свое время къ его донесенію). Митр. Іовъ сообщилъ Киселю нужныя ему свѣдѣнія, но поручилъ посланцу Киселя устно передать ему, чтобы онъ не присылалъ уже больше къ нему писемъ. Отправилъ онъ посланца, идя на утреню.

Когда архим. Петръ Могила возвратился въ свой мона-

---

[17]) Протестація, подписанная 23 шляхтичами и датированная 5 іюля (29 іюня по стар. стилю) 1629 года, напечатана С. Т. Голубевымъ (о. с., 365—367). Она же имѣется въ рукахъ архива греко-уніат. митрополитовъ (въ числѣ неописанныхъ дѣлъ, № 180 по стар. каталогу)... Въ этой протестаціи кіевскіе шляхтичи прежде всего выражали свое убѣжденіе въ томъ, что королевскій универсалъ о созваніи кіевскаго, владимірскаго и львовскаго синодовъ для изысканія способа соединенія выпрошенъ былъ частнымъ образомъ у короля „какими-то лицами“ безъ вѣдома ихъ старшихъ. Со времени самаго отступничества митр. Рагозы и епископовъ кіевскіе шляхтичи, по ихъ словамъ, всегда въ инструкціяхъ своихъ поручали своимъ посламъ стараться объ успокоеніи на сеймѣ православной вѣры, и пунктъ объ ея успокоеніи, какъ на всѣхъ прошлыхъ сеймахъ, такъ и на не давно бывшемъ сеймѣ, съ согласія всѣхъ чиновъ, властью всего сейма, вмѣстѣ съ другими экзорбитанціями, внесенъ въ сеймовый рецессъ (о чемъ кіевскіе земскіе послы просили короля)... Поэтому, кіевскіе шляхтичи торжественно протестовали противъ разрѣшенныхъ королемъ синодовъ, заявляя, что они никогда на нихъ своего согласія не давали и никому просить о нихъ короля не поручали. Греческая религія (заканчивали они свою протестацію) не на синодѣ, а а на сеймѣ только можетъ быть успокоена.

стырь, Кисель поспѣшилъ и къ нему. Кисель пріѣхалъ въ кіево-печерскій монастырь къ концу заутрени. Архимандритъ, узнавши о прибытіи королевскаго коммиссара, тотчасъ послалъ просить его пожаловать, и самъ лично встрѣтилъ его на срединѣ монастыря. Кисель привѣтствовалъ его отъ имени короля и отъ своего имени. Бесѣда между ними продолжалась до тѣхъ поръ, пока не зазвонили къ обѣднѣ. Кисель вмѣстѣ съ Могилой (обрадовавшимся, когда узналъ, что и Кисель «той же вѣры») отправились въ церковь. Служилъ митр. Іовъ, и всѣ владыки присутствовали. По окончаніи службы, онъ сказалъ нѣсколько словъ съ амвона, напомнивши объ имѣющемъ открыться завтра соборѣ. Уже собралось много духовенства. Послѣ обѣдни былъ обѣдъ у архимандрита. Митр. Іовъ вскорѣ послѣ обѣда уѣхалъ въ свой монастырь. Оставшись наединѣ съ архимандритомъ, Кисель передалъ ему пожеланіе короля, чтобы онъ благопріятствовалъ соглашенію и собору. Могила обѣщалъ это въ искреннихъ и прекрасныхъ словахъ («какъ и потомъ искренность свою засвидѣтельствовалъ»). На ночь Кисель уѣхалъ въ Кіевъ.

На другой день, 29 іюня митрополитъ, кіево-печерскій архимандритъ и всѣ владыки служили въ самомъ Кіевѣ, въ соборной каменной церкви. Духовенства собралось не менѣе 500 человѣкъ. Во время обѣдни прибыли въ церковь М. Кропивницкій, Л. Древинскій, Ѳ. Проскура и шляхтичъ Черникъ. Другихъ шляхтичей не было въ церкви никого. Въ проповѣди сдѣланъ былъ призывъ къ участію въ синодѣ, и объявлено было, что тотчасъ же послѣ обѣда состоится пріемъ королевскаго посла. Послѣ обѣдни Могила всѣхъ, въ томъ числѣ и Киселя, пригласилъ къ себѣ. Послѣ обѣда тотчасъ ударили въ колоколъ. Кисель ушелъ въ свою квартиру.

Между тѣмъ собрались всѣ участники собора и избрали двухъ маршалковъ:—свѣтскаго—Древинскаго и духовнаго—посла львовскаго владыки, проповѣдника львовской епископіи отца Ѳеодора, которые и установили порядокъ. Затѣмъ отправили пословъ звать на соборъ Киселя. Но только что онъ вошелъ въ церковь, какъ казаки, увидѣвши, что съ нимъ не мало народу пришло, обступили всѣ трое дверей, ведшихъ въ церковь. Хотѣли двери затворить, но казаки не позволили этого. Просили ихъ не толпиться, но они говорили, что и они имѣютъ отношеніе къ собору: «о виру идетъ, говорили

они, при которой умремъ». Говорили, что есть послы отъ запорожскаго войска.

Занявши свое мѣсто, Кисель просилъ, чтобы казаки ушли, говоря, что въ противномъ случаѣ, охраняя достоинство короля, онъ не откроетъ собора. Кисель самъ обратился съ рѣчью къ казакамъ, говоря, что они люди учтивые, для отечества нужные, но что тутъ не для нихъ мѣсто, прося, чтобы они не толпились и т. д. и т. д. Тутъ отозвались панъ Лобода и панъ Супрунъ, что они послы отъ запорожскаго войска, и просили разрѣшенія имъ присутствовать на всѣхъ совѣщаніяхъ (przy wszystkim): «мы (говорили они) слуги короля его милости и къ королю его милости имѣемъ свободный доступъ; почему же, ваша милость, господинъ посолъ» и т. д. и т. д... Киселю пришлось пойти на уступки. Онъ позволилъ обоимъ казацкимъ посламъ остаться. Остальнымъ казакамъ велѣно было уйти. Казаки на это согласились. Супрунъ самъ удалилъ всѣхъ казаковъ. А Кисель приказалъ затворить двери. У каждой двери велѣлъ быть нѣсколькимъ изъ своей челяди.

По улаженіи этого инцидента съ казаками, Кисель вручилъ собору свою вѣрительную королевскую грамоту и обратился къ нему съ пропозиціей слѣдующаго содержанія:

Священное и благоговѣйное прибытіе ваше, милостивые отцы и государи (началъ онъ), на это назначенное его королевскою милостію мѣсто заслуживало бы ангельскаго привѣтствія. Видя въ этомъ торжественномъ собраніи гостей съ далекихъ окраинъ государства, взирая на ихъ благочестивыя стремленія, трудно не признать, что вы сюда поспѣшили подъ водительствомъ самого Св. Духа, что вы прибыли сюда во имя Господне. Сама Высочайшая истина благоволила сказать: «гдѣ двое соберутся во имя мое, тамъ и я съ ними». Тѣмъ болѣе я чувствую благодать Христа Господа нашего и даръ Св. Духа въ этомъ торжественномъ собраніи. Не простыми, поэтому, а ангельскими словами я долженъ привѣтствовать ваше собраніе: «Слава во вышнихъ Богу и на земли миръ, во человѣцехъ благоволеніе».

Что же за причина (продолжалъ далѣе Кисель), что вы всѣ дали себѣ трудъ собраться сюда изъ разныхъ отдаленныхъ краевъ? Мнѣ не нужно тратить много словъ и приводить много соображеній для разъясненія этого. Отвѣтъ на этотъ вопросъ каждый изъ васъ найдетъ въ своемъ сердцѣ.

благочестивомъ и растроганномъ. Не теперь только плачете вы, и плачемъ всѣ мы, взирая на драгоцѣнную ризу растерзанную нашей возлюбленной матери—святой церкви восточной. Стенаете вы, и мы всѣ стенаемъ, изъ-за раздѣленія между двумя церквами насъ, въ одной купели Духа Святаго здѣсь въ водѣ Днѣпра, въ этой метрополіи Русскаго княжества, крестившихся шестьсотъ лѣтъ тому назадъ. Страдаете вы, и мы всѣ страдаемъ, а изъ разныхъ народовъ образовавшіяся государственныя тѣла процвѣтаютъ. Мы, люди одной націи, одного народа, одной религіи, одного богослуженія, однихъ обрядовъ, не составляемъ одного! Напротивъ, мы бросаемся другъ отъ друга, и черезъ это падаемъ. Боже, сжалься надъ нами! Вмѣсто братскаго согласія всюду вражда! Власть враждуетъ противъ власти, священникъ противъ священника. Храмы Божіи, славными и богобоязненными отцами и князьями русскаго народа сооруженные, разрушаются, алтари, посвященные Богу, упадаютъ, слава Господня исчезаетъ, всюду виднѣются печальныя руины. Совершаются убійства, льется кровь неповинная. Весь вашъ клиръ въ горечи проводитъ свои дни. Мы глотаемъ свои слезы. Мы приводимъ въ замѣшательство государственные чины. Наконецъ, простой народъ воздыхаетъ, не имѣя, ни богослуженія, ни св. таинствъ.

Но всѣ такія замѣшательства, всѣ такіе безпорядки (говорилъ Кисель въ заключеніе своей пропозиціи) должны же когда-нибудь имѣть конецъ! Не пересталъ еще Господь Богъ жалѣть своихъ вѣрныхъ. Живутъ на небѣ защитники народа нашего, святые богоносные отцы, которые, заглаживая молитвами своими грѣхи наши, умилостивляютъ прогнѣванное нами величіе Божіе. Подай только Господи средства къ тому, чтобы намъ не упасть! А это—тѣ средства, о которыхъ Высочайшая премудрость намъ благоволила сказать: «толцыте, и отверзется вамъ». Толкнули не разъ наши печальныя экзорбитанціи въ сердце речи-посполитой, коснулись всѣхъ чиновъ государства, и потому, какъ въ тѣлѣ всѣ болѣзни отражаются въ головѣ, такъ и въ государствѣ всѣ эти наши замѣшательства должны были достигнуть его главы, т. е. короля, который на прошломъ сеймѣ, по просьбѣ земскихъ пословъ, и обратился къ дѣйствительному средству нашего успокоенія [18]).

---

[18]) Пропозиція находится въ самомъ концѣ донесенія Киселя. Повидимому, она въ нашей рукописи осталась недописанной до конца.

Отвѣтъ на пропозицію Киселя дали маршалки собора, устроивши предварительно совѣщаніе съ старшимъ духовенствомъ. Они благодарили короля за благоволеніе его къ православнымъ и просили королевскаго посла подождать шляхты на соборъ до завтра. Кисель на это долженъ былъ согласиться, и удалился съ засѣданія.

На слѣдующій день (30 іюня) засѣданіе собора открылось у митр. Іова Борецкаго въ Михайловскомъ монастырѣ. Казаки и на этотъ разъ не удержались: они отыскали митр. Борецкаго въ монастырѣ и передали ему свою довольно краснорѣчивую грамоту. Эту грамоту митрополитъ тотчасъ же переслалъ Киселю (она въ подлинникѣ приложена была къ его донесенію, но при немъ не сохранилась).

Участники собора затѣмъ опять собрались всѣ въ соборную церковь и стали совѣщаться въ отсутствіе Киселя. Послѣдній послалъ имъ сказать, что это для него оскорбительно. Тогда они послали просить его присутствовать при ихъ совѣщаніяхъ. Кисель явился въ засѣданіе. Никого изъ шляхты попрежнему не было. Подавалъ свое мнѣніе архимандритъ Петръ Могила. Онъ подалъ голосъ за продолженіе собора (synodowac'). Представители Виленскаго братства тоже высказались за продолженіе собора [19]).

Затѣмъ стали говорить представители львовскаго братства, во главѣ съ проповѣдникомъ львовскимъ и посломъ львовскаго епископа о. Ѳеодоромъ. Они выступили рѣшительными противниками продолженія собора. Отецъ Ѳеодоръ привелъ цѣлый рядъ соображеній въ оправданіе нерасположенности православныхъ къ собору и ихъ боязни того, какъ бы не вышло изъ него гибельныхъ для православной церкви послѣдствій. 1) Настоящій соборъ (говорилъ отецъ Ѳеодоръ и солидарные съ нимъ православные) созванъ не сеймовою конституціею, а простымъ королевскимъ универсаломъ. Если мы теперь подчинимся ему, то такого рода универсалы постоянно станутъ выходить, и православнымъ останется только поспѣвать за ними.

---

[19]) Тутъ въ рукописи не достаетъ нѣсколькихъ словъ. Но въ концѣ донесенія Киселя помѣщенъ отрывокъ изъ его отвѣтной рѣчи на мнѣніе (votum) о. Ѳеодора подъ заглавіемъ: „Fragmentum Sententiey mey“... На основаніи этого отрывка не трудно возстановить ходъ мыслей и аргументаціи львовскаго отца проповѣдника, явившагося на Кіевскомъ соборѣ 1629 года однимъ изъ главныхъ противниковъ новыхъ уніональныхъ стремленій.

2) Православная религія обезопашена поданными на сеймы экзорбитанціями и всѣми сеймовыми рецессами. Надежнѣе ихъ ничего нѣтъ. А соборъ такой успокоитъ ли православныхъ, или нѣтъ? Разъ настанетъ обсужденіе дѣла, права православныхъ поколеблются, и православная религія перестанетъ быть подъ защитой экзорбитанцій (ex gremio exuberante wypadnie). 3) По выработанному земскими послами письменному проекту сеймовой конституціи соборы созывались для взаимнаго успокоенія Руси православной съ Русью уніатскою, и результатъ ихъ взаимнаго соглашенія долженъ былъ быть представленъ сейму. Въ универсалѣ же король предлагаетъ совѣщаться о соединеніи съ римскою церковью, и оставляетъ за собой разсмотрѣніе того, что будетъ на соборахъ постановлено. Выходитъ, что соборъ будетъ обсуждать не то, о чемъ сказано въ проектѣ сеймовой конституціи, а то, о чемъ говорится въ универсалѣ, и все дѣло рѣшено будетъ не сеймомъ, а однимъ королемъ. Это же послѣднее наноситъ ущербъ правамъ православныхъ и опасно для нихъ. 4) Избрать на партикулярномъ соборѣ пословъ на генеральный соборъ и передать въ ихъ руки рѣшеніе дѣла (summam rerum), это—во многихъ отношеніяхъ опасно. Самое переживаемое время тяжелое не позволяетъ рѣшиться на это. Въ этомъ дѣлѣ могутъ пустить въ ходъ, и силу, и вліяніе, и подкупъ... Принявши во вниманіе всѣ эти обстоятельства, отецъ Θеодоръ и львовскіе братчики (и солидарные съ ними другіе православные) усматривали величайшую опасность въ продолженіи собора.

Послѣ рѣчи львовскихъ представителей Кисель просилъ собраніе выслушать его. Въ своей рѣчи онъ старался опровергнуть всѣ выставленныя противъ продолженія собора основанія. 1) Кисель соглашался, что соборъ созванъ универсаломъ приватнымъ, но онъ говорилъ, что соборъ можетъ этотъ недостатокъ въ способѣ своего созыва оффиціально отмѣтить. Страхъ, что такого рода универсалы будутъ издаваться всякій разъ впослѣдствіи, совершенно напрасный. Если бы короля объ изданіи универсала не просили, онъ и не былъ бы изданъ. Но такъ какъ короля объ изданіи универсала просили и въ виду того, что недостатокъ времени не позволилъ издать выработанную уже конституцію, универсалъ и изданъ «съ сейма» для той и другой стороны. 2) Совершенно неосновательно предположеніе, что возбужденіемъ вопроса объ успокоеніи православной религіи колеблется экзорбитанція о ней. Если при-

миреніе обѣихъ сторонъ, рѣшившихъ попытаться его устроить на соборахъ, состоится, то слава Богу! Если же оно на нихъ не состоится, то все останется по старому, въ томъ числѣ и экзорбитанція о православной вѣрѣ. 3) Отличіе универсала отъ выработаннаго на сеймѣ и подписаннаго проекта конституціи не имѣетъ значенія. Характеръ самыхъ соборовъ опредѣляется этимъ проектомъ, а не универсаломъ, имѣющимъ значеніе простого о нихъ извѣщенія. На соборѣ будутъ совѣщанія только о томъ, для чего согласно вышеупомянутому проекту онъ созванъ. Отъ воли участниковъ собора будетъ уже зависѣть трактовать ли и о томъ, что выходитъ за предѣлы проекта, и во всякомъ случаѣ изъ-за этихъ мелочей не слѣдуетъ оттягивать такихъ важныхъ и спасительныхъ вещей. 4) Самая свобода въ Польшѣ, и законъ, и самая прирожденная добродѣтель служатъ гарантіей противъ злоупотребленій. Православные по милости Божіей живутъ въ такомъ государствѣ и подъ властью такого государя, что о насиліи не можетъ быть и рѣчи. Кто бы ни былъ избранъ депутатомъ на общій соборъ, уже одна важность порученнаго ему дѣла побудитъ его оправдать оказанное ему довѣріе. Но, конечно, депутатами на общій соборъ избраны будутъ такіе люди, которыхъ ни страхомъ, ни просьбами нельзя отклонить отъ того, что имъ велитъ ихъ долгъ.

Адамъ Кисель не ограничился однимъ опроверженіемъ аргументаціи львовскихъ противниковъ собора во главѣ съ отцомъ Θеодоромъ, представителемъ на кіевскомъ соборѣ единственнаго тогда въ литовско-польскомъ государствѣ, въ извѣстной мѣрѣ и съ правительственной точки зрѣнія, легальнаго православнаго епископа (Іереміи Тиссаровскаго). Онъ обратился къ собравшимся на соборъ съ новымъ словомъ увѣщанія.

Какъ велики надежды, возлагаемыя на этотъ соборъ, какъ велика нужда въ немъ, самъ Господь Богъ, я не сомнѣваюсь (говорилъ онъ), уже начерталъ въ вашихъ сердцахъ. Только тотъ, кто не принадлежитъ къ нашему народу, не оплакиваетъ происходящаго отъ раздвоенія нашего упадка. Только неправовѣрный не желаетъ согласія! У кого нѣтъ чувства, тотъ не хочетъ беречь неприкосновенности правъ и преимуществъ церкви Божіей. Такъ какъ въ насъ есть еще надежда, что всего этого можемъ еще достигнуть при помощи Божіей, общимъ совѣтомъ и взаимнымъ умиротвореніемъ, то мы и стремились устроить соборъ, и теперь желаемъ, ожидаемъ и про-

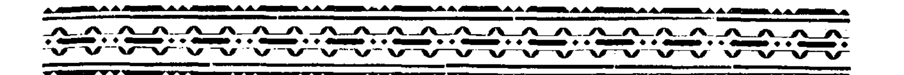
симъ васъ преодолѣть всѣ трудности къ его продолженію... Что же за нужда въ соборѣ? Если бы я пожелалъ все высказать, цѣлый день пришлось бы мнѣ занимать ваше вниманіе. Тутъ замѣшаны и неприкосновенность нашихъ правъ, и благодарность королю за его милость, и желанія братьевъ нашихъ—уніатовъ, ихъ хлопоты и издержки, и ваши собственные великіе расходы по пріѣзду сюда изъ далекихъ краевъ. Наконецъ, самое время, самыя обстоятельства заключаютъ въ себѣ такъ много побужденій, что я не могу, да мнѣ и не годится, всего высказать. Взглянувши на себя и своихъ оставшихся дома братьевъ, вы сами сообразите и поймете, о чемъ я думаю. Пусть самъ Господь Богъ, который лучше вѣдаетъ, какъ помочь своей возлюбленной—святой церкви, матери нашей, направитъ и ведетъ сердца и мысли всѣхъ васъ, отцы и братія, къ той цѣли, гдѣ—слава Божія, неприкосновенность правъ и преимуществъ нашихъ.

Послѣ рѣчи королевскаго посла засѣданіе собора окончилось. Раздвоеніе мнѣній осталось въ прежней силѣ. Одни были за продолженіе собора, другіе противъ *).

П. Жуковичъ.

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.



Памяти О. Іоанна Леонтьевича Янышева [1]).

Едва ли кого будетъ оспаривать, что поминаемый сегодня Духовникъ Ихъ Императорскихъ Величествъ нашъ Ректоръ и профессоръ, О. Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ, не былъ только извѣстностью, но твердою рукою вписалъ свое имя въ скупую на пріемъ къ себѣ исторію. Однако, такъ же неоспоримо, что опредѣленное историческое сужденіе о немъ въ настоящее время невозможно. На извѣстный срокъ исторія какъ будто совсѣмъ забываетъ о дѣятелѣ, только что сошедшемъ съ жизненнаго поприща, дабы углубились въ необходимыя для нея детальныя работы, дабы засимъ извѣстныя черты, особенности историческаго дѣятеля или выпуклѣе обозначились, или же очистились отъ разныхъ временныхъ осложненій, въ родѣ тѣхъ нестройностей, которыя причинялись невропатами во время кронштадтской общей исповѣди и, когда это было вживѣ, отталкивали нѣкоторыхъ отъ грандіознаго процесса, происходившаго въ Андреевскомъ соборѣ. Такъ конечно и въ настоящемъ случаѣ настоитъ прямая нужда во всеуспокаивающемъ времени, еще болѣе нужна тщательная подготовительная работа; и мы видимъ только пути, по которымъ имѣютъ пойдти послѣднія. Видимъ, что онѣ должны высказать обстоятельное слово о талантѣ организующей властности, наличность котораго сдѣлала возможнымъ для низшаго клирика предсказать упокоившемуся— еще мальчику, что изъ него «выдетъ большой протоіерей». Онѣ скажутъ объ этомъ великомъ облагораживающемъ вліяніи, ко-

---

[1]) Рѣчь, которая была произнесена предъ панихидою въ Академической церкви съ соотвѣтственными мѣсту замѣнами 1-го и 2-го абзатцевъ нѣсколькими словами.

торое оказывала на студентовъ гуманнѣйшая личность покойнаго и въ которомъ обыкновенно замѣчалась не сущность, а форма, и обыкновенно протолковывалось оно или какъ тонкая остроумная дипломатія, или, если имѣть въ виду скоро брошенныя заботы о благоустройствѣ домашняго студенческаго быта, какъ искусственная излишняя хлопотливость, объясняемая долговременною жизнью покойнаго на чистоплотномъ и посильно комфортабельномъ Западѣ. Они далѣе подробно войдутъ въ профессорскіе и ученые труды покойнаго, который уже въ дни маститаго своего юбилея признавался всѣмъ намъ, что процессы физіологическаго питанія получили возможность невозбраннаго и нестѣсненнаго своего дѣйствія въ немъ лишь послѣ того, когда онъ успѣлъ выработать свое нравственно богословское воззрѣніе. И эти подготовительныя работы по всему скоро примутся, также заданныя имъ свидѣтельства своего церковно проповѣдническаго таланта. Таковы основные пункты, изъ коихъ получится достаточный матеріалъ для неумытнаго суда исторіи. И къ этимъ виднымъ для всѣхъ, а также и мною раньше отмѣченнымъ (въ Историч. Запискѣ) пунктамъ необходимо для послѣдняго присоединить педагогическія работы покойнаго въ царственной Семьѣ, пока закрытой для ихъ опознанія, о коихъ мы только по наведенію можемъ увѣренно догадываться, что имъ былъ отданъ трудъ всецѣло добросовѣстный. И можетъ, только послѣ всего этого, предъ потомствомъ обрисуется эта русско-христіанская натура, ума крѣпкаго и высокаго, *сплошь* незлобивая, благостная.

Однако, кромѣ невозможнаго теперь точно содержательнаго и строго соображеннаго историческаго суда, есть еще другой судъ, высказать который для насъ, современниковъ и учениковъ покойнаго, составляетъ прямой долгъ. Это: долгъ передать потомству то общее *впечатлѣніе*, которые оставилъ по себѣ упокоившійся историческій дѣятель. И кажется будетъ совершенно правильно формулировать его такъ что: доживши до предѣльныхъ лѣтъ, какіе Псалмопѣвецъ назначалъ для людей своего, правда, времени, онъ не только не пережилъ самого себя, но сколько бы онъ ни жилъ далѣе, все равно кончина его сказывалась бы безвременною, наступившей раньше того, когда она справедливо имѣла бы наступить. Во-1-хъ, въ немъ жила, неустанно и бодро дѣйствовала творческая сила духа, способная къ такому развитію, границъ которому нельзя видѣть и опредѣлить. Она не только не ослаблялась по мѣрѣ ослабле-

нія тѣлеснаго, но скорѣе тѣлесные дефекты, закрывшіе отъ покойнаго весь видимый міръ, вмѣсто того, чтобы парализовать его способность къ идейному крупному мышленію, какъ это бываетъ у слѣпорожденныхъ, для него было толчкомъ, создавшимъ новое поступаніе впередъ. Думается, вполнѣ достаточно сослаться здѣсь на то, что о нелегкомъ произведеніи даровитаго и длинно творившагося труда, о многотомномъ произведеніи, котораго самъ онъ не могъ читать, онъ былъ въ состояніи господственно судить, какъ судитъ умъ, вполнѣ созрѣвшій, объ умѣ еще не перешедшемъ границъ освоенія, а все еще освояющемся. Если же духъ живетъ и сказываетъ самыя тонкія особенности своего духовнаго естества, то есть ли какія-нибудь внутреннія, неслучайныя основанія къ тому, чтобы носитель его смолкъ и разрушился, и это было бы въ порядкѣ вещей. А потомъ это было неумѣстной гиперболой, когда называли его пророкомъ, пусть и при безспорной наличности тѣхъ качествъ его обычной рѣчи, которыя прямо подразумѣваются въ этимологическомъ смыслѣ главнаго еврейскаго именованія пророка—нави, дающаго представленіе живаго потока. Во взамѣнъ этого, онъ прямо и само собою входитъ въ сонмъ тѣхъ богато-одаренныхъ людей чуть ли не всѣхъ цивилизованныхъ государствъ, которые пролагали первыя начальныя тропы для интеллектуальной жизни даннаго народа и благодаря ея новости, неподготовленности, а отсюда органической трудности, по большей части умирали преждевременно. Господь спасъ его отъ этой злой судьбы, но думалъ и мыслилъ онъ какъ они. И у него это было, логически говоря, не мышленіе, не дѣло головы, получившей по наслѣдству всѣ приспособленія, при которыхъ умственная работа идетъ спокойно, плавно, словомъ какъ у извѣстнаго мастера идетъ работа при наличности всѣхъ потребныхъ инструментовъ. Въ то, что становилось предметомъ его занятія и его рѣчи, онъ долженъ былъ войти всей душой, отождествиться съ нимъ до неотдѣлимости, вжиться въ него, на работу надъ нимъ или точнѣе—на заботу о немъ—должны были устремиться всѣ стороны духовнаго естества его и объективное представленіе его о предметѣ, собственно говоря, было событіемъ его собственной личной жизни. А отъ этого рѣчь его мало кого не *приковывала* къ себѣ, и всевозможныя аудиторіи—ученыя, общественныя, церковныя и другія всегда невольно привлекали къ нему цѣлыя громады и не были слова

его хлѣбомъ только для однихъ, для другихъ же камнемъ, и наконецъ живая дѣйственность его слова ни на одну іоту не уменьшилась, когда долгъ строго ученой осторожности и обстоятельности сталъ для него закономъ, не отложнымъ закономъ, а старость—удѣломъ, и отъ этого не изсушилось, не охладѣло ни его мышленіе, ни его слово. Да, то дѣйствительно заслуживаетъ сожалѣнія, что человѣку не было суждено прожить всѣ 160 лѣтъ, которые теперь начали обѣщать человѣку неповерхностные знатоки медицинской науки.

И особеннаго, добавлю, заслуживаетъ сожалѣнія въ виду той задачи, успѣшное рѣшеніе которой сильно переродитъ наше мятущееся отечество. Въ историческомъ своемъ происхожденіи она явилась въ педагогической, воспитательской оправѣ и начало ея уходитъ въ древнѣйшія времена глубокаго язычества, когда совѣсть нимало не воспрещала отвозить устарѣвшихъ родителей въ безлюдныя мѣста для гибели отъ звѣрей или голода. Старческій періодъ считался совсѣмъ безправнымъ и одряхлѣвшимъ физически мѣста не находилось. Религія и просвѣщеніе исправили эту грубость и вызвали противоположное отношеніе къ маститому возрасту, такъ что уваженіе къ нему стало неотмѣннымъ, неотложнымъ требованіемъ простого приличія. Но могъ ли усопшій старецъ признать за собою право на существованіе только въ виду прежнихъ своихъ трудовъ и заслугъ, какъ бы велики они ни были. Полагать надо, что это было для него запросомъ самосохраненія: найдти для послѣдняго періода человѣческой жизни такой смыслъ, при которомъ бы онъ не являлся безличнымъ, безхарактернымъ и только терпимымъ, но заключалъ въ себѣ своеобразную физіономію, положительную и благодѣтельную силу. Трудно рѣшить, представлялась ли ему работа надъ этимъ, какъ второй праздникъ воспитательнаго дѣла, послѣ недавняго перваго праздника—учено-авторитетнаго и признаннаго настоянія на обязанности семьи и школы не торопить дѣтей къ переходу на возрастъ слѣдующій. Заявленное ему его ученикомъ увѣренное ожиданіе отъ него полной и христіански правильной реабилитаціи старости, къ прискорбію, дошло до него уже въ то время, когда онъ «доживалъ послѣдніе искры своей жизни». Но суть здѣсь не въ педагогическомъ формулированіи задачи, а въ дѣловой работѣ надъ преобразованіемъ старости въ состояніе само за себя отвѣчающее. Работа же такая несомнѣнно совершалась имъ. По существу дѣла ста-

рости, кромѣ того, что въ ней повторяется чистота дѣтскаго періода; кромѣ того, что для нея земные идеалы теряютъ свою притягательную силу, которая назойливо заявляетъ себя въ періодѣ мужескомъ; кромѣ того, что, въ противоположность послѣднему, для котораго первое есть непремѣнно достигнуть своей цѣли, здѣсь первымъ является *характеръ* цѣли и достигающихъ ее средствъ, — кромѣ всего этого, старческому возрасту естественно присуща та дальновидность смиренія, заступившаго мѣсто гордыни, господствующей въ предшествующемъ періодѣ,—дальновидность, по которой не изъ чувства и вѣры лишь, но по убѣжденію, основанному на многихъ прожитыхъ опытахъ, человѣкъ становится способнымъ видѣть за деревьями лѣсъ, за ближайшими причинами прозирать конечную Высшую Первопричину; и на каждое, повидимому, блестящее возраженіе наклоненъ только своими словами повторять величественный отвѣтъ Ліонскаго святителя старца: узнаешь, если будешь достоинъ. Отсюда жизнь въ Богѣ есть единственно правильный, естественный, потому неотложный законъ, который запрашивается, постулируется основными особенностями послѣдняго человѣческаго возраста. Это есть формула, которая сама собою выливается изъ психики старца. Это безспорно вообще; но въ настоящемъ случаѣ я говорю не вообще, а общимъ языкомъ объ одномъ. И если я не вправѣ сослаться на одушевленную рѣчь его въ сентябрѣ 99 года, гдѣ въ передачѣ душевнаго настроенія, сложившагося въ его душѣ, слышалось и готовное стремленіе къ постоянному непосредственному общенію съ Всевышнимъ, и восторженная хвала православно-христіанскому богослуженію, и удивительное проникновеніе въ психику псалмовъ и благоговѣйная апотеоза христіанскаго идеала; то да будетъ свидѣтелемъ его беззавѣтной отданности религіозному та его исповѣдь за нѣсколько мѣсяцевъ до кончины, о которой духовный отецъ его говорилъ, что не ему подобало исповѣдывать болящаго, а послѣднему исповѣдывать случайнаго своего духовника. Отсюда становится очевиднымъ, какъ далеко отъ него стояла какая-нибудь полемика противъ искони существующаго монашескаго старчества, насчитывающаго тысячи своихъ выразителей, которыхъ если бы было 5, Содомъ и Гоморра оставались бы не стертыми съ лица земли. Онъ не узнавалъ бы самого себя, если бы кто примыслилъ ему мысль, будто старцы подвижники занимались исключительно однимъ личнымъ своимъ спа-

сеніемъ. Для него это былъ сонмъ христіанъ, живописующій собою для нашего великаго назиданія то: до какой высоты, глубины и грандіозности богоуподобленія можетъ дойти обновленный Христомъ человѣческій духъ, который для непосредственнаго общенія съ Богомъ нашелъ въ себѣ силы отрѣшиться отъ мірскихъ привязанностей и отъ всякаго прилаживанія къ міру, какъ онъ есть въ данное, всегда несовершенное время. И чѣмъ болѣе это достигается старцемъ, тѣмъ болѣе онъ стоитъ внѣ мірского. Онъ не отказывается, напротивъ всегда готовъ войти въ нужды, скорби и совѣсть обращающихся къ нему. Ѳеофанъ Затворникъ, или Амвросій Оптинскій и являлись, и считались истинными радѣтелями о ближнихъ, обращавшихся къ нимъ и получавшихъ утѣшеніе, совѣтъ, вразумленіе. Но тутъ міръ приходилъ къ нимъ, они же были не въ мірѣ, а въ Богѣ; и когда по хр. долгу они входили въ мірскія скорби и нужды, они находились не при себѣ, или у себя, но въ инобытіи. Достаточно одинъ разъ посмотрѣть, напр. на 70-тилѣтняго Оптинскаго старца Іосифа, когда онъ приходитъ въ храмъ и становится на молитвы; всякому безъ напряженнаго наблюденія скажется, что вотъ гдѣ его родная сфера и онъ настолько ушелъ въ созерцаніе, что ничего кромѣ божественнаго для него уже не существуетъ; и онъ—врачь, для котораго молитва была сухимъ формальнымъ обрядомъ, начиналъ живо ощущать, что это есть особое дѣло не всѣмъ дающагося небожительства на землѣ. Какъ бы тамъ, однако, ни было, но это удѣлъ немногихъ—которымъ сказано: могій вмѣстити да вмѣститъ.' За симъ остается безчисленная масса христіанъ, которымъ недоступно такое именно старчество — такое полное идеальное осуществленіе особенностей, свойственныхъ психикѣ старческаго возраста. Кто же, однако, позволитъ себѣ думать, что и для этой безчисленной массы живущихъ въ мірѣ, не отказывающихся ни отъ мірскихъ дѣлъ, ни отъ земныхъ привязанностей, не обязательна та же самая жизнь въ Богѣ? Напротивъ, по отношенію и къ нимъ твердо какъ непремѣнный законъ стоитъ слово Златоуста, что между мирянииомъ и монахомъ не можетъ быть никакого существенаго различія, исключая только одного, строго говоря, чрезвычайно относительнаго, уже потому, что и въ доселѣшней исторіи оно не всегда имѣется на лицо, напр. Оригенъ и мн. др. Дѣло только въ томъ, что въ одномъ порядкѣ человѣкъ безпримѣсно живетъ божественнымъ, такъ сказать не расходуетъ своей силы ни на что этому постороннее, ищетъ

такого, напримѣръ, нравственнаго усовершенія, что, какъ говорилъ одинъ древній христіанскій учитель, ему вовсе не требуются скрижали заповѣдей, одна мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ сильна воздержать его отъ нечистоты; или старается проникнуть въ глубины божественнаго естества, и совершенно ясно видѣть напримѣръ, что заповѣдь благожеланія источную свою основу имѣетъ въ простотѣ существа Божія; наконецъ ищетъ, или скорѣе—жаждетъ молитвеннаго единенія со Всевышнимъ. А въ другомъ порядкѣ человѣку предстоитъ развиваться до жизни въ Богѣ, подходить къ ней снизу — постепенно достигая такого совершенія мірскихъ дѣлъ и земныхъ обязанностей, которое, сообразуясь съ законами правды и любви, возвышается до служенія Богу и чтобы устоять на этой обаятельной высотѣ плодотворнаго и чистаго землежительства, ищетъ Неизреченнаго и благодатной Его помощи. Усопшій старецъ не только уважалъ эту жизнь въ Богѣ чрезъ волю и дѣланіе земное, этотъ другой панэнтеизмъ, но всецѣло и безповоротно прилѣпился къ нему, готовый, прямо настроенный къ тому, чтобы всѣми силами нетеплохладной своей души отстаивать его въ виду каждаго, пусть даже и не рѣшительнаго сомнѣнія въ немъ, пусть даже только опасенія, что на этомъ пути легко потерять Бога и закоченѣть на одной морали. И въ этой его ревности былъ серьезный смыслъ. Кромѣ того, что призывъ къ такому панэнтеизму есть призывъ самого Спасителя, ибо добрые дѣла, которыми христіанинъ долженъ прославлять Отца Небеснаго, суть прежде всего дѣла моего призванія, моей должности, моего промысла, кромѣ этого онъ видѣлъ и казнился этими постоянными примѣрами двоевѣрія, гдѣ жизнь въ Богѣ, какъ видно, не только не отрицалась, а покрывалась прямо и ежедневно, и всетаки на лицо былъ полный просторъ настоящему язычеству въ мірскихъ дѣлахъ, которое засимъ постепенно самое богопочтеніе разрѣшило въ бездушный формализмъ и несетъ немалую вину въ нынѣшней эпидеміи бѣгства изъ православія. И этимъ рѣзко подчеркивалась вся настоятельнѣйшая необходимость панэнтеизма, какъ лекарства, коренным образомъ излѣчивающаго болѣзнь двоевѣрія, и по существу никакъ и нисколько не влекущаго отъ Бога, отъ Церкви, отъ св. таинствъ. Съ другой стороны, въ юности онъ жилъ сплошь окруженный людьми прежней деревенской Руси, людьми такого склада, при которомъ за отечествомъ нашимъ по праву укрѣпилось именованіе Руси святою. И живя

въ чужихъ странахъ, засимъ въ отечественномъ Вавилонѣ, онъ, однако, не забылъ этой прежней атмосферы до послѣдняго своего издыханія, и вѣроятнѣе всего оттуда еще залегъ въ его душу тотъ своебразный мистицизмъ, при которомъ онъ не только не былъ способенъ, какъ Базедовъ, предъ смертію нарочито заявить о своемъ желаніи послужить своимъ тѣломъ медицинѣ, анатомической наукѣ, но напротивъ настойчиво просилъ о томъ, чтобы послѣ его кончины по крайней мѣрѣ въ теченіе 2-хъ часовъ оставили въ неприкосновенномъ покоѣ тѣлесную храмину его сильной души. А въ этой крѣпко памятной ему атмосферѣ на житейское свое, земное дѣло обычно глядѣли какъ на святыню, хлѣбъ называли даромъ Божіемъ, ронять крохи его на полъ считали грѣхомъ, и совсѣмъ нерѣдко встрѣчались примѣры того, что трудно было рѣшить, потому ли радуется сельскій клирикъ или простой крестьянинъ урожаю на своемъ полѣ, что онъ обезпеченъ въ своемъ пропитаніи; или же скорѣе тому, что вотъ Господь сподобилъ его мертвую землю сдѣлать творящею добро. *Отсюда* сказывалось, что служеніе Богу въ дѣлахъ есть родная, прирожденная наклонность русской души, отъ которой только отвыкли, а не то, чтобы ее нужно было создавать совсѣмъ ужь зáново. И потому онъ могъ лишь стараться какъ можно крѣпче обставить это великое служеніе Богу, найти и указать принципіальныя основанія, при коихъ каждый считалъ его неотложнымъ долгомъ христіанскаго своего званія и вмѣстѣ не отпугивался не отрекался отъ него въ виду мірскихъ заботъ, которыя вытекаютъ изъ чисто житейскихъ потребностей, благоустройства жилища и т. п. и въ которыхъ прямого панэнтеистическаго значенія не имѣется, напротивъ, съ точки зрѣнія чистаго панэнтеизма въ нихъ усматривается нѣчто инородное, во всякомъ случаѣ открывающее дверь многимъ соблазнамъ. Послѣдніе годы своей жизни онъ указывалъ исконныя принципіальныя основанія въ самомъ Св. Писаніи. И насколько онъ успѣшно достигалъ тутъ своей завѣтной прекрасной цѣли, судить не мнѣ. Мнѣ скорѣе виденъ другой дезидератумъ. Конечно, онъ ясно понималъ, что пріобщеніе русскаго люда къ жизни въ Богѣ чрезъ дѣло и волю должно совершаться усиленными, совокупными трудами удостоившихся благодати священства. Поэтому онъ настойчиво призывалъ столичныхъ проповѣдниковъ къ ревностному содѣйствію святому дѣлу. Они изъявляли свою готовность и даже давали опытные примѣры такого проповѣдничества, которое при твердомъ напоминаніи

о грѣховности человѣка, твердо поставленнымъ и въ его нравственно-богословскимъ воззрѣніи, не безъ успѣха старались въ само по себѣ блазнящемъ указывать такую сторону, такую его постановку, при которой оно приблизительно также обращалось во благо, какъ молнія—разрушительное человѣческимъ разумомъ пересоздалось въ телеграфъ напр.—въ созидающее. Но тутъ, очевидно, требуется доточная программа, которая бы показывала: какой именно коренной реформѣ подлежитъ пастырское воздѣйствіе священнослужителей, которая бы, говоря вообще хотя и дов. точно: совершенно похоронила прежніе его способы—и отвлеченнаго нравств. богословскаго разсужденія, раціонализированія, и хорошо возбуждающаго, но безслѣдно проходящаго дѣйствія на чувство, а ясно и убѣдительно показывала, что въ настоящее время: послѣ суда слова Божія, Церкви и св. исторіи, пришло время съ должною силою, знаніемъ и умѣніемъ ставить пасомыхъ *предъ судомъ того самаго дѣла*, которое они выбрали для своей дѣятельности и совершаютъ его для покрытія запросовъ своего *личнаго* благополучія. Какъ бы тамъ ни было, но толчекъ доброму предпріятію данъ у насъ этимъ приснопамятнымъ труженикомъ. И поэтому едва ли ему не принадлежитъ честь, если не первовиновника, то апостола, не скажу: возникновенія, но: возрожденія истинно христіанскаго и родного намъ панэнтеизма.

И да будетъ милость ему многа на небесѣхъ. Помолимся о семъ.

Пр. **Соллертинскій.**

Творенія св. Амвросія Медіоланскаго и ихъ хронологія.

Довольно многочисленныя сочиненія [1]) св. Амвросія подраздѣляются, обычно, [2]), на: 1) экзегетическія, 2) морально-аскетическія, 3) догматическія, 4) рѣчи и письма и, наконецъ, 5) гимны.

Къ первому, самому обширному, классу принадлежатъ слѣдующія творенія св. отца: Exameron (Schenkl) или Hexaemeron (Migne и друг.), De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac vel anima, De bono mortis, De Iacob, De Ioseph, De Patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et Dabid, Apologia prophetae David, [3]) De Helia et ieiunio, De Nabuthae, De Tobia, Enarrationes in duodecim psalmos Davidicos, Expositio in psalmum CXVIII,

---

[1]) Лучшимъ изданіемъ сочиненій св. Амвросія является изданіе Вѣнской императорской Академіи Наукъ—Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, volum. XXXII. Къ сожалѣнію, за смертію редактора C. Schenkl'я, оно оборвалось на четвертой книгѣ (Pars I, Fasciculus I Vindobonae, 1896; Pars I, Fasciculus II, Vindobonae, 1897; Pars II, Vindob., 1897 и Pars IV, Vindob., 1902). Творенія св. Амвросія, вошедшія въ эти четыре части вѣнскаго изданія, мы цитируемъ по этому послѣднему, всѣ же остальныя сочиненія св. отца по изданію Migne (PL. tt. XIV—XVI), за исключеніемъ сочиненія De officiis ministrorum, цитируемаго нами по изданію I. G. Krabinger'a: S. Ambrosii episcopi mediolanensis de officiis ministrorum libri tres cum Paulini libello de vita S. Ambrosii. Tubingae, 1857.

[2]) Ср., напр., O. Bardenhewer: „Patrologie". Freiburg im Breisgau, Aufl. 1, 1894, S. 403—409. Aufl. 2, 1901. S. 380—386. Aufl. 3, 1910, S. 374—384.

[3]) Apologia David quae volgo vocatur altera не принадлежитъ св. Амвросію (ср. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik, Zweiter Band, Mainz, 1883, S. 381, Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes. Regensburg, 1893, S. 134—135, Schanz Geschichte der röm. Literatur, München, 1904, IV Theil, 1 Hälfte, S. 304—305, Schenkl, Pars II, Praefatio, VII sqq.).

Expositio evangelii secundum Lucan. Къ морально-аскетическимъ сочиненіямъ относятся: De officiis ministrorum, De virginibus ad Marcellinam sororem suam, De viduis, De virginitate, De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium и Exhortatio virginitatis [1]). Рядъ догматическихъ сочиненій составляютъ книги: De fide ad Gratianum Augustum, De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum, De incarnationis dominicae sacramento, De mysteriis [2]) и De poenitentia.—Къ четвертому разряду сочиненій св. Амвросія принадлежатъ его рѣчи: De excessu fratris sui Satyri, De obitu Valentiniani consolatio, De obitu Theodosii oratio, Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis и затѣмъ 91 письмо [3]). Что касается гимновъ, то не всѣ, извѣстные подъ именемъ Амвросіевыхъ [4]), принадлежатъ ему въ дѣйствительности. Собственно только о четырехъ изъ нихъ можно говорить положительно, что они написаны св. Амвросіемъ, хотя число Амвросіевыхъ гимновъ доводятъ, обычно, до 18 [5]).

---

[1]) De lapsu virginis consecratae не есть подлинное сочиненіе миланскаго епископа (Ср. Nirschl, 2, 382; Deutsch, Des Ambrosius Lehre von d Sünde und Sundentilgung, Berlin, 1867, S. 50—51, Schanz, 314—315; Kihn, Patrologie, Zweiter Band, Paderborn, 1908, S. 123).

[2]) Помѣщенное въ изданіи Minge вслѣдъ за de mysteriis сочиненіе de sacramentis, какъ это точно установлено (въ особенности изысканіями Schermann'a), появилось уже послѣ Амвросія, именно: во времена Августина (Dr. T. Schermann. Die Pseudoambrosianische Schrift „de Sacramentis". Ihre Ueberlieferung und Quellen. Römische Quartalschrift, 1903, S. 49. 254. Ср. Nirschl, 2, 382, Schanz, 318, Kihn, II, 125; Labriolle, Saint Ambroise. Paris, 1908, p. 272.). Правда, Августинъ (въ c. Julian. II, 5 и Retract II, 4), говоритъ о сочиненіи Амвросія de sacramentis, однако сохранившееся сочиненіе de sacramentis не тождественно съ одноименнымъ твореніемъ миланскаго епископа (Schermann, Ibidem, S. 37). Неожиданный и неосновательный взглядъ на de mysteriis, какъ неподлинное сочиненіе св. Амвросія, мы находимъ у W. Möller'a, въ его Lehrbuch der Kirchengeschichte, Erster Band, Die Alte Kirche. Zweite Auflage, neubearbeitet von dr. Hans Schubert. Tübingen und Leipzig, 1902, S. 508.

[3]) Лишь столько писемъ дошло до насъ изъ весьма обширной переписки св. отца (Ср. Ep. 48,7; Ihm, Studia Ambrosiana, Lipsiae, 1889, S. 75).

[4]) Многіе изъ гимновъ получили названіе амвросіевыхъ потому, что они были составлены по образцу Амвросіевыхъ.

[5]) О гимнахъ св. Амвросія см. Dreves, Aurelius Ambrosius „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. Freiburg im Briesgau, 1893 и Kihn, Patrologie, II, 130—131.

Находящееся въ XV томѣ MPL сочиненіе съ именемъ Амвросія De excidio urbis Hierosolymitanae libri quinque и представляющее собою свободный переводъ de bello Judaico Iosephi Flavii,—согласно общему

Св. Амвросій не былъ ни спекулятивнымъ умомъ, ни кабинетнымъ ученымъ. Какъ его дѣятельность, вообще, такъ и писательская, въ частности, запечатлѣны практическимъ характеромъ римлянина. Всюду у св. отца сквозитъ практически-назидательная тенденція, и въ своихъ сочиненіяхъ онъ ставитъ себѣ задачею не столько изслѣдованіе и выясненіе той или другой религіозной истины, сколько наученіе и наставленіе христіанской жизни. Оттого его сочиненія такъ близки къ проповѣдямъ, да большинство ихъ изъ проповѣдей и произошло, какъ о томъ можно заключать изъ попадающихся на каждомъ шагу обращеній къ слушателямъ: «какъ вы слышали сегодня». «какъ сегодня было читано» и т. д. Интересно, что въ формѣ проповѣди появились даже такіе сравнительно отвлеченные трактаты, какъ De fide; по крайней мѣрѣ, III—V книги этого творенія составились изъ тѣхъ рѣчей, которыя св. Амвросій держалъ къ народу [1]).

Проповѣдничество и вообще учительство Амвросій почиталъ первѣйшей обязанностію своего епископскаго служенія [2]), и самъ онъ за учительство взялся тотчасъ же послѣ поставленія его во епископа [3]). Конечно, какъ человѣкъ, перешедшій

почти убѣжденію, дѣйствительно принадлежитъ Амвросію и написано имъ въ молодыхъ годахъ (Dr. G. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit. Monasterii Guestfalorum, 1909, p. 21, вопреки, напр., Alzog'у, Grundriss der Patrologie, Freiburg in Breisgau, 1888, S. 377—378. Nirschl, 2, 384 и H. Hurter'у, Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus I. Editio tertia. Oenipoute, 1909, S. 188—189).

Въ рамкахъ настоящей статьи мы не считаемъ нужнымъ говорить объ утерянныхъ и другихъ (кромѣ указанныхъ) неподлинныхъ сочиненіяхъ св. Амвросія.

[1]) De fide III, 17, 142; IV, 10. 119; V, prolog. 9.11.—Cp. Ihm, 32,—Здѣсь умѣстно поставить вопросъ о томъ, что чему предшествовало: проповѣдь ли письменному изложенію или письменное изложеніе проповѣди. Нѣкоторые ученые рѣшаютъ этотъ вопросъ въ первой его постановкѣ, полагая, что проповѣди Амвросія кратко записывались нотаріемъ и уже потомъ отдѣлывались для изданія (C. Schenkl, pars I, praefatio, II). Однако, врядъ ли это можно утверждать категорически, такъ какъ мы имѣемъ записанныя слушателями, быть можетъ, стенографически рѣчи миланскаго епископа. которымъ, однако, отказано въ принадлежности св. Амвросію (Ср. Schanz, 318, Kihn, II, 123 Hurter, Nomenclator literarius, p. 185).

[2]) De off. m. I, 1, 2.

[3]) De off. m. I, 1, 3—4: „Люди предварительно (сами) учатся тому, чему научаютъ другихъ... Со мной этого не случилось, такъ какъ я,

на епископскую каѳедру непосредственно «отъ трибунала и магистратуры» и всего лишь за нѣсколько дней до своей епископской хиротоніи принявшій крещеніе, Амвросій не могъ обладать той специальной богословской подготовкой, которая позволила бы ему быть въ дѣлѣ учительства (по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ) болѣе или менѣе самостоятельнымъ. Вотъ почему св. отцу въ его сочиненіяхъ по необходимости и приходилось подражать тѣмъ церковнымъ (а отчасти и не церковнымъ) писателямъ, авторитетъ которыхъ къ тому времени былъ уже общепризнаннымъ. Такими учителями для него явились прежде всего восточные (а отчасти и западные) отцы и учители церкви: Оригенъ, Климентъ Александрійскій, Дидимъ слѣпецъ, Василій Великій, Ипполитъ, епископъ римскій, а изъ не церковныхъ и даже не христіанскихъ писателей: Филонъ и Цицеронъ (конечно, въ вопросахъ, соприкасавшихся съ христіанскимъ богословіемъ и христіанской этикой).

Упомянутые авторитеты св. Амвросія, принадлежавшіе не только къ различнымъ направленіямъ и школамъ, а даже и религіямъ, не отличались ни тождествомъ своихъ пріемовъ и методовъ, ни согласіемъ во взглядѣ на тѣ или другіе (часто основные) вопросы. Вполнѣ естественно, что Амвросій, какъ усердный ученикъ этихъ писателей, притомъ же по недостатку спеціальнаго образованія не имѣвшій опредѣленныхъ богословскихъ воззрѣній и потому бывшій не въ состояніи разобраться иногда въ довольно сложныхъ вопросахъ религіи и морали, наполнилъ свои сочиненія не только противоположными, но и противорѣчивыми мыслями и положеніями. Правда, позже, когда путемъ усиленнаго чтенія св. Писанія и богословскихъ сочиненій Амвросій выработалъ себѣ болѣе или менѣе опредѣленныя богословскія воззрѣнія, его авторская неустойчивость смѣнилась болѣе рѣшительнымъ слѣдованіемъ извѣстному направленію, школѣ и даже лицу, а также болѣе послѣдовательнымъ проведеніемъ извѣстныхъ религіозно-моральныхъ идей, однако, это не устранило, конечно, изъ его сочиненій непослѣдовательности и противорѣчій (какъ не обезпечивало отъ возможности появленія послѣднихъ и въ будущемъ [1]).

будучи взятъ на священство непосредственно отъ трибунала и магистратуры, сталъ учить васъ тому, чему и самъ еще не научился".

[1]) Говоримъ такъ потому, что въ эпоху св. Амвросія по нѣкоторымъ богословскимъ вопросамъ не существовало еще опредѣленныхъ церковныхъ воззрѣній, самъ же св. отецъ рѣшалъ ихъ иногда такъ, а иногда иначе (напр., о свободной волѣ человѣка и отношеніи ея къ благодати).

Чтобы примирить или, по крайней мѣрѣ, объяснить эти противорѣчія, чтобы рѣшить, затѣмъ, какого же въ концѣ концовъ мнѣнія держался св. отецъ по тому или другому вопросу, необходимо указать, хотя приблизительно, хронологическую преемственность вліяній на св. отца со стороны его учителей и ихъ воззрѣній, что, въ свою очередь, ставитъ изслѣдователя передъ новою необходимостію—установленія хронологіи сочиненій св. Амвросія.

Переходя къ выполненію поставленной задачи, мы считаемъ нужнымъ указать какъ на трудность самой задачи, такъ и на относительную неблагодарность труда по ея разрѣшенію. Дѣло въ томъ, что лишь для немногихъ сочиненій св. отца возможно точно указать время написанія, для большинства же изъ нихъ оно можетъ быть указано только приблизительно.

Exameron—произведеніе, къ которому въ полной силѣ приложимо только что высказанное замѣчаніе. Время написанія его у различныхъ изслѣдователей опредѣляется различно. Мауриновцы [1]), а за ними Baunard [2]) и Nirschl [3]) относятъ его появленіе къ 389 г., Kihn [4]) стоитъ за время около 388 г., а Kellner [5])—за 389—390 г. Rauschen [6]) отодвигаетъ время написанія Examerou'а еще дальше—къ 389 или послѣдующимъ годамъ, наоборотъ, Schenkl [7]) говоритъ о написаніи сочиненія вообще въ періодъ между 386—390 г.; его осторожности слѣдуетъ Schanz [8]), относящій написаніе этого сочиненія вообще ко времени послѣ 386 г. Трудно сказать, кто изъ нихъ ближе къ истинѣ, такъ какъ въ данномъ случаѣ безпорны лишь слѣдующія положенія.

1) Книга Examerou написана послѣ книги De Noe, которая появилась въ 378 г., ибо то, что сообщается о строеніи человѣческаго тѣла въ 9 гл. IV кн. Examerou'а, носитъ слѣды заимствованій изъ 7 и 8 гл. книги De Noe. 2) Сочиненіе это

---

[1]) MPL XIV, 123.

[2]) Geschichte des heiligen Ambrosius. Aus dem Französischen übersetzt und Anmerkungen versehen von Iohann Bittl. Freiburg im Breisgau, 1873. S. 360.

[3]) Lehrbuch der Patrologie und Patristik, II, 372.

[4]) Patrologie, II, 110. [5]) Der hl. Ambrosius... S. 78.

[6]) G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Freiburg im Breisgau, 1897, S. 491.

[7]) Vol. XXXII, Pars I, fasciculus II, Praefatio, VII.

[8]) Schanz. Geschichte der römischen Literatur, S. 293.

появилось не раньше 386 г., когда св. Амвросіемъ было введено антифонное пѣніе псалмовъ и гимновъ, о чемъ авторъ упоминаетъ въ III, 1, 5 и III, 5, 23 [1]). Въ данномъ твореніи говорится о мирѣ въ церкви и вступленіи въ нее еретиковъ и язычниковъ, что указываетъ или на время послѣ смерти Юстины (въ 388 г.) [2]), или, что вѣрнѣе, вообще на годы послѣ послѣдняго пораженія Юстины (въ 386 г.). 4) Exameron Амвросій написалъ уже въ позднюю пору своей жизни, такъ какъ самъ онъ называетъ себя въ этомъ сочиненіи старикомъ (IV, 5, 20), а въ появившемся вскорѣ послѣ [3]) Exameron'а письмѣ къ Сабину (45, 1) даже veteranus sacerdos. И, дѣйствительно, въ данной книгѣ сказывается та авторская зрѣлость, которой характеризуется вторая половина литературной дѣятельности св. Амвросія.

Rauschen указываетъ еще на то, что Exameron послѣдняя работа св. отца, относящаяся къ Пятокнижію [4]). Конечно, и это замѣчаніе имѣетъ свой смыслъ, но для насъ цѣннѣе то, что въ данномъ произведеніи Амвросій обнаруживаетъ почти полную независимость отъ своего всегдашняго авторитета—Филона, независимость, заслуживающую тѣмъ большее вниманіе, что св. Амвросій имѣлъ передъ собою большой соблазнъ въ видѣ филоновскаго De opificio mundi, а такое независимое отношеніе къ Филону нашъ авторъ сталъ проявлять съ конца восьмидесятыхъ годовъ.

На основаніи вышеизложеннаго мы и полагаемъ, что Exameron былъ написанъ въ 389 или въ одинъ изъ послѣдующихъ годовъ, но во всякомъ случаѣ не раньше 387 г. [5]).

---

[1]) Schenkl, VII.—Что касается упоминанія объ Exameron'ѣ въ письмахъ Амвросія 43,1 и 45,1, то оно не способствуетъ уясненію вопроса, такъ какъ termini этихъ самыхъ писемъ неизвѣстны (Ср. Schenkl, VII).

[2]) Kellner, S. 78. [3]) Ср. MPL. XVI, 1141; Rauschen, 578; Ihm, 50.

[4]) Rauschen, S. 491.

[5]) Указаніе на 386 г., какъ время появленія Exameron'а, должно быть отвергнуто по слѣдующимъ соображеніямъ. Рѣчи Exameron'а были произнесены св. отцемъ въ В. Посту (II, 5, 22; V, 24, 91 и 92) и, именно, въ концѣ его, на страстной недѣлѣ (V, 11, 35; V, 24, 92. 90. Ср. Ep. 20, 25. 28 и Schenkl, VII—VIII). Врядъ ли это могла быть страстная недѣля 386 г., когда между Амвросіемъ и Юстиной происходило рѣшительное сраженіе, вполнѣ сомнительно также, чтобы Амвросій въ посту 386 г. могъ говорить объ умиротвореніи церкви, такъ какъ послѣднее никакъ не могло наступить прежде Іюня 386 г.—времени открытія мощей свв. Гервасія и Протасія (Ср. Rauschen, S. 489 и 244, Anmerk. 2).

De paradiso есть одно изъ раннѣйшихъ произведеній св. отца. Въ Письмѣ 45, 1 къ Сабину Амвросій, между прочимъ, говоритъ: Jam dudum de eo (о раѣ) scripsi nondum veteranus sacerdos. Эта фраза, отодвигая появленіе этого сочиненія къ первымъ годамъ епископства св. Амвросія, не даетъ, однако, указаній къ болѣе точному опредѣленію времени его происхожденія и попытка въ этомъ направленіи мауриновцевъ и Tillemont'а [1]), относившихъ его появленіе къ 375 и 376 гг., врядъ ли можетъ быть признана удачной [2]). Съ достовѣрностію можно утверждать только то, что De paradiso написано прежде De Cain et Abel [3]) и De Abraham [4]). А такъ какъ первое изъ нихъ появилось (по всей вѣроятности) не позже 378 г., то не позднѣе этого, какъ должно думать, написано и De paradiso [5]), terminus'омъ же post quem можно принять 376 [6]).

De Cain et Abel находится въ самой тѣсной связи [7]) съ книгой De paradiso, являясь какъ бы ея продолженіемъ, откуда слѣдуетъ, что она должна была появиться вскорѣ послѣ той. Въ книгѣ De patriarchis (11, 55) Амвросій, видимо, ссылается на De Cain et Abel, De patriarchis же написано не раньше 386 [8]), 387 [9]) или даже 388 г. [10]). Такимъ образомъ, появленіе въ свѣтъ книги De Cain et Abel падаетъ на періодъ 376—388 гг. Но такъ какъ исторію патріарховъ Амвросій излагалъ въ хронологическомъ порядкѣ [11]), если, съ другой стороны, написаніе книги De Noe слѣдуетъ относить къ концу 378 г. [12]), то весьма вѣроятно, что De Cain et Abel, какъ и De paradiso, написано между 376 и 378 годами [13]).

---

[1]) MPL, XIV, 273—275; Tillemont Mémoirs pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. A Bruxelles, 1730, t. X, 488—489; X, 3, 266. Равнымъ образомъ о написаніи De paradiso около 375 г. говорятъ Ebert (Geschichte des christl.-latein. Literatur. T. I. Leipzig, 1874, S. 140 и Kihn II, 112. Kellner (89) выражается осторожнѣе и, конечно, вѣрнѣе, когда утверждаетъ, что De paradiso написано frühestens въ 375 г.

[2]) Cp. Jhm, 14. [3]) De Cain et Abel, 1, 1.

[4]) De Abraham, II, 1, 1. [5]) Cp. Rauschen, 34, 492, 494, 577.

[6]) Книга написана подъ непосредственнымъ и ближайшимъ вліяніемъ Филона, въ особенности его сочиненія legum allegor. (Cp. Tillemont, X, 488 и вѣнское изданіе твореній Амвросія Schenkl'я, гдѣ отмѣчены заимствованія нашего автора у Филона).

[7]) De C. et A. I, 1. [8]) Jhm, 15. [9]) Schanz, 295.

[10]) Rauschen, 577. [11]) De Abraham, I, 1, 1. [12]) Rauschen, 494.

[13]) Что касается указанія Jhm'а (15) на 1, 2 De incarnat. dom., гдѣ якобы находится ссылка на De C. et A., то, несмотря на поддержку

Содержаніе книги De Cain et Abel св. Амвросіемъ заимствовано изъ книги Филона De sacrificiis Abelis et Caini; по мѣстамъ первая является почти буквальнымъ переводомъ второй [1]).

De Noe. Исходнымъ пунктомъ для опредѣленія времени написанія De Noe служатъ начальныя строки этого сочиненія. Въ нихъ Амвросій говоритъ о бѣдствіяхъ, которымъ приходится подвергаться ежедневно, о погибшихъ юношахъ (pudet filiis supervivere) и, наконецъ, о тѣхъ буряхъ, которыя церковь переживала, а отчасти еще имѣла пережить [2]). Вопросъ только въ томъ, къ какому именно времени относятся описываемыя здѣсь бѣдствія? Мауриновцы [3]) относили ихъ къ году смерти Валента и вторженію затѣмъ варваровъ въ римскую имперію, откуда и годомъ написанія De Noe считали 379-й. Ihm [4]) отвергаетъ это мнѣніе, хотя взамѣнъ не даетъ ничего положительнаго. Kellner [5]) видитъ въ упоминаемыхъ Амвросіемъ событіяхъ указаніе на извѣстный 386 г. Но согласиться съ такимъ толкованіемъ едва ли возможно, такъ какъ иначе непонятно, о какихъ погибшихъ молодыхъ людяхъ могъ говорить св. Амвросій въ 386 г. и затѣмъ совершенно неясно, что имѣлъ въ виду св. отецъ, разграничивая бѣдствія на настоящія и будущія [6]).

По мнѣнію Schenkl'я, въ вышеупомянутыхъ начальныхъ строкахъ книги De Noe Амвросій разумѣетъ событія 383—384 гг., когда былъ убитъ имп. Граціанъ (383 г.), когда голодъ постигъ Италію и Римъ, когда, наконецъ, въ церкви начались волненія изъ-за прискилліанистовъ [7]). Но и это мнѣніе врядъ ли можно признать достаточно обоснованнымъ. Правда, фраза Амвросія pudet filiis supervivere (De Noe I, 1) невольно ассоціируется съ убійствомъ столь любимаго Амвросіемъ имп. Граціана; однако, въ данномъ мѣстѣ св. отецъ прямо говоритъ filiis, а не filio. Далѣе св. Амвросій пишетъ: ipsarum ecclesiarum diversos fluctus tempestatesque vel prae-

---

его со стороны такого авторитета, какъ Schenkl (pars I, praef., VIII) указаніе Jhm'а врядъ ли можетъ быть признано основательнымъ въ виду того, что контекстъ не оправдываетъ такого предположенія (ср. Kellner, 93 и Rauschen, 492).

[1]) Ср. Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt. Vol. I. Edidit Leopoldus Cohn. Berolini, 1896, pp. 202—257.

[2]) I, 1, 1. [3]) MPL, XIV, 361—362. [4]) S. 15. [5]) S. 95—98.

[6]) Ср. Rauschen, 493—494. [7]) Schenkl, I, VIII—IX.

sentes subire vel recipere animo quis tam fortis ut patienter ferat (De Noe I, 1)? Но узурпаторъ Максимъ, послѣ убійства Граціана, угрожавшій Италіи своимъ вторженіемъ, совсѣмъ не думалъ чинить (а тѣмъ болѣе не чинилъ) чего-либо дурного церкви,—наоборотъ, онъ выдавалъ себя за ревнителя православія и именно этой-то (дѣйствительной или ложной) ревностію по православію онъ и хотѣлъ привлечь къ себѣ расположеніе ортодоксальныхъ христіанъ. Наконецъ, нельзя забывать того, что волненія изъ-за прискилліанистовъ были болѣе сильны въ Галліи и Испаніи, чѣмъ Италіи, которую волновала другая болѣе опасная ересь аріанъ. Въ виду вышеизложеннаго, наиболѣе вѣроятной представляется намъ дата Rauschen'a, который написаніе книги De Noe относитъ къ 378 г. и въ вышеупомянутыхъ словахъ Амвросія видитъ намекъ на времена адріанопольскаго пораженія, когда варвары, наводнивши Балканскій полуостровъ и отчасти Италію, въ своемъ опустошительномъ нашествіи не пощадили даже церквей, когда Граціанъ, вѣрный другъ Амвросія, одинъ былъ поставленъ лицомъ къ лицу съ ними, когда, наконецъ, восточныя церкви были разорены благодаря преслѣдованіямъ Валента [1]).

Здѣсь слѣдуетъ теперь замѣтить слѣдующее. Книга De Noe и книга De Abraham отдѣляются другъ отъ друга, какъ то видно изъ характера ихъ изложенія и изъ различнаго отношенія въ нихъ Амвросія къ Филону, промежуткомъ въ нѣсколько лѣтъ [2]). Ясно, что въ Амвросіевой работѣ послѣдовательныхъ жизнеописаній патріарховъ (De Abrah. I, 1, 1) произошелъ перерывъ, вызванный, какъ нужно думать, съ одной стороны, желаніемъ Амвросія поскорѣе исполнить порученіе имп. Граціана—написать трактатъ о вѣрѣ, а, съ другой,—обострившейся послѣ смерти Граціана борьбой съ аріанствомъ.

---

[1]) Rauschen, 493—495.

[2]) Rauschen въ своемъ стремленіи доказать, что De Noe отдѣляется отъ De Abraham значительнымъ промежуткомъ времени, впадаетъ въ крайность, когда въ опроверженіе Jhm'a (15) и Kellner'a (96—98) утверждаетъ, что слова Амвросія въ De Abraham 1, 1, 1: Abraham libri hujus titulus est, quoniam per ordinem hujus quoque patriarchae gesta considerare animum subiit свидѣтельствуютъ о его намѣреніи держаться хронологіи въ изображеніи жизни и дѣятельности именно Авраама, а не въ порядкѣ жизнеописаній вообще патріарховъ. Но противъ такого пониманія Rauschen'a говоритъ вся конструкція этой тирады, въ особенности же quoque.

Libri de patriarchis (De Abraham, De Isaac и тѣсно связанная съ нею De bono mortis, De Iacob, De Ioseph, De benedictionibus patriarcharum или просто De patriarchis) написаны одна вскорѣ послѣ другой, за исключеніемъ De Abraham. Ко времени написанія книги De Ioseph Амвросій уже закончилъ книги De Abraham, De Isaac и De Iacob [1]). Книга De bono mortis, какъ видно изъ ея начальныхъ строкъ, есть продолженіе книги De Isaac, а De patriarchis является заключеніемъ книги De Ioseph, почему въ нѣкоторыхъ рукописяхъ титулуется, какъ вторая книга De Ioseph [2]).

Къ какому же времени нужно относить ихъ написаніе? Мауриновцы относятъ ихъ къ 387 г.; имъ слѣдуетъ Kellner [3]), а также отчасти Ihm (исключеніе дѣлается для книги De Isaac, написаніе которой отодвигается за 388 г.) [4]). Schenkl стоитъ за болѣе продолжительный періодъ ихъ появленія, именно: 387—390 г.г. [5]), а Rauschen утверждаетъ, что эти сочиненія написаны не раньше 389 г. [6]). Наиболѣе вѣроятными намъ представляются даты двухъ послѣднихъ ученыхъ.

Исходнымъ пунктомъ для опредѣленія времени появленія этихъ сочиненій служитъ мѣсто (6, 33—35) изъ De Ioseph, въ которомъ Амвросій говоритъ объ умерщвленіи, по приказанію импер. Юстиніана, евнуха Каллигонія, который за два года до этого (въ 385 г.) грозилъ смертію миланскому епископу. Слѣдовательно, Каллигоній былъ умерщвленъ въ 387 г., откуда ясно, что книга De Ioseph не могла появиться раньше 387 г. Далѣе, въ De Isaac 4, 17 мы находимъ указаніе на Expositio in psalmum CXVIII, каковое сочиненіе написано какъ увидимъ ниже, въ 388—389 гг., откуда слѣдуетъ, что De Isaac и прочія изъ этой категоріи сочиненія написаны не раньше 388 года, всего вѣроятнѣе, въ 389—390 г. г.

Однако, мы не находимъ возможнымъ относить къ этому же времени и написаніе книги De Abraham, какъ то дѣлаетъ Rauschen да и вообще всѣ ученые изслѣдователи, написаніе книгъ De Abrahem, De Isaac, De Iacob и De Ioseph сдвигающіе, на основаніи De Ioseph 1, 1, въ тѣсныя рамки весьма непродолжительнаго періода времени.

Выше мы сказали, что De Abraham по своимъ источникамъ и отношенію къ Филону разнится отъ De Noe, теперь

---

[1]) De Ioseph, I, I. [2]) Ihm, S. 17. [3]) S. 98. [4]) S. 16.
[5]) Pars I, praef., XII. [6]) S. 494—495.

же мы должны добавить, что оно разнится и отъ книгъ, посвященныхъ жизнеописанію позднѣйшихъ патріарховъ. Въ De Noe, какъ и раннѣйшихъ сочиненіяхъ, Амвросій весьма усердно копируетъ Филона, въ De Isaac и послѣдующихъ произведеніяхъ онъ уже (можно сказать) свободенъ отъ этой зависимости, въ De Abraham же онъ стоитъ на срединѣ между той и другой позиціей, а именно: въ первой книгѣ онъ рѣшается описывать жизнь Авраама безъ указки Филона, что ему и удается [1]), во второй же — онъ снова отдается руководству Филона [2]) въ запутанныхъ путяхъ аллегорическихъ изысканій. Подтвержденіемъ указаннаго нами различія между De Abraham и жизнеописаніями послѣдующихъ патріарховъ можетъ служить также слѣдующее обстоятельство. II книга De Abraham, являющаяся до нѣкоторой степени λόγος ἐσωτερικός [3]), съ большимъ удобствомъ могла бы, какъ намъ думается, вмѣстить то заимствованное у восточныхъ отцовъ ученіе о душѣ человѣка и ея таинственныхъ связяхъ съ Божествомъ, которое Амвросій излагаетъ въ книгѣ De Isaac. Однако, этого не случилось, безъ сомнѣнія, потому, что къ этому времени св. отецъ находился еще подъ вліяніемъ Филона и у него еще не успѣли кристаллизоваться тѣ воззрѣнія о душѣ въ ея отношеніи къ Божеству, которыя онъ нашелъ, напр., у Оригена и Ипполита въ ихъ толкованіи на Пѣснь Пѣсней и которыя позже онъ изложилъ въ вышеупомянутой книгѣ De Isaac, затѣмъ въ толкованіи на пс. CXVIII, какъ равно и другихъ послѣдующихъ произведеніяхъ.

На основаніи сказаннаго, написаніе книги De Abraham нужно относить не къ концу, а, какъ думается, къ началу восьмидесятыхъ годовъ.

De fuga saeculi. Исходнымъ пунктомъ для опредѣленія года написанія этого сочиненія служитъ приведенное Амвросіемъ въ 3,16 изреченіе Саллюстія, заимствованное, однако, имъ изъ сборника изреченій, изданнаго грамматикомъ Арузіа-

---

[1]) Ср. Kellner, 102; Schenkl, XXVI—XXVIII.

[2]) Хотя и во второй части Амвросій не является ужъ такимъ послушнымъ ученикомъ Филона, какъ то видно изъ слѣдующаго примѣра. Въ De Noe (12, 39) Амвросій вслѣдъ за Филономъ развиваетъ символическое значеніе числа 7, а въ De Abraham (II, 11, 80) онъ отметаетъ это занятіе, какъ пустое времяпровожденіе (ср. Rauschen, 494).

[3]) Schenkl, XXVI.

номъ Мессіемъ [1]). Когда же былъ изданъ этотъ сборникъ? На томъ основаніи, что въ данномъ сборникѣ имѣются, между прочимъ, два изреченія Симмаха, которыхъ мы не находимъ въ дошедшихъ до насъ его сочиненіяхъ [2]) и которыя, какъ весьма вѣроятно, взяты или изъ его защитительной отъ обвиненія въ произнесеніи имъ похвальнаго слова Максиму рѣчи, произнесенной въ 388 г., или, что утверждаетъ Schenkl [3]), изъ его панегирика, сказаннаго имп. Өеодосію въ 391 г. въ благодарность за назначеніе его консуломъ, книга Амвросія De fuga saeculi не могла появиться ранѣе или 388 г., или 391 г. Однако, послѣ того, что нами сказано о времени написанія книгъ De Isaac etc., написаніе ея съ большей вѣроятностію слѣдуетъ относить къ 391 г. [4]).

De Helia, De Tobia, De Nabuthae связаны между собою общностію цѣли [5]), сходствомъ въ характерѣ рѣчи [6]) и единствомъ источника (Василій В. [7]), почему и написаны они, вѣроятно, одно вскорѣ послѣ другого, но когда именно,—неизвѣстно. Несомнѣнно только то, что книга De Helia появилась послѣ 386 г., т. е., послѣ введенія въ церковное богослуженіе пѣнія псалмовъ и гимновъ (15, 55). Мауриновцы относятъ написаніе ея къ 390 г., Kellner [8])—къ 388 или 389 г., а Schenkl [9])—къ 386—392 на томъ основаніи, что въ 17, 62 упоминается объ императорахъ, а не императорѣ. Однако, послѣднее соображеніе основательно опровергается Rauschen'омъ, который, впрочемъ, отказывается указать болѣе или менѣе точно время написанія этого сочиненія, говоря лишь о 387 г., какъ о terminus post quem.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ вопросомъ о времени изданія книги De Tobia,—по крайней мѣрѣ Schanz за неимѣніемъ, какихъ бы то ни было указаній, по данному вопросу совершенно отказывается отъ опредѣленія времени появленія этого творенія [10]). Мауриновцы, а за ними Förster [11]),

---

[1]) Объ этомъ см. подробнѣе у Ihm'a. 17—19, Schenkl'я, vol. XXXII, p. II praef., XI—XII и Kellner, 109.

[2]) Schenkl, ibid.; [3]) Ibidem, XII.

[4]) По мнѣнію Ihm'a (19), De fuga saeculi появилось не ранѣе 389—390 г., а, по Kellner'у (109), между 388—391 гг.

[5]) Schenkl, II, XIX. [6]) Ihm, 20.

[7]) Подробнѣе см. у Schenkl, II, XIX—XX. [8]) S. 121.

[9]) p. XIII. [10]) S. 302—303.

[11]) Ambrosius Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. 1884, S. 87.

относятъ его къ 377 (376) г., Schenkl же [1]) на томъ основаніи, что въ письмѣ къ Вигилію, появившемся въ 385 г. и трактующемъ о томъ же вопросѣ, Амвросій не упоминаетъ о De Tobia, полагаетъ, что книга De Tobia написана послѣ этого письма, т. е., послѣ 385 г. И это, конечно, правильнѣе, чѣмъ, заключать къ обратному, какъ то дѣлаютъ Förster [2]) и Kellner [3]).

На основаніи сходства въ аргументаціи и способѣ выраженія Ihm [4]) заключаетъ, что книга De Nabuthae написана почти одновременно съ книгой De Helia. Мауриновцы, Förster [5]), и Kellner [6]) относятъ ея написаніе къ послѣднимъ годамъ жизни Амвросія, именно: къ 394—395, a Rauschen [7]), Schenkl [8]) и Schanz [9]) отказываются сказать что-либо опредѣленное по этому пункту.

Во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно, что всѣ эти три книги относятся къ позднѣйшимъ годамъ писательской дѣятельности св. Амвросія; за это говоритъ какъ почти полное игнорированіе авторомъ Филона, такъ и весьма близкая зависимость отъ Василія, характеризующая послѣднее десятилѣтіе жизни Амвросія. Въ виду того, что Илію, Товію и Навуѳея Амвросій называетъ святыми и хочетъ видѣть въ нихъ образцы вѣры и жизни, подобные патріархамъ, можно думать, что книги объ этихъ трехъ святыхъ появились послѣ книгъ о патріархахъ, т. е., послѣ 390 г.

De interpellatione Iob et David. Schenkl [10]) отказывается сказать что-либо опредѣленное о времени написанія этой книги. Мауриновцы, за ними Tillemont [11]), годомъ появленія даннаго сочиненія считаютъ 383-й. Это отрицается Ihm'омъ [12]), который на томъ основаніи, что Амвросій съ особой экспрессіей говоритъ о тиранахъ (IV, 8, 24), относитъ это упоминаніе о тиранахъ или къ Максиму, или къ Евгенію, откуда terminus'омъ post quem указываетъ или 388, или 394 г. Мнѣніе Ihma, поддерживаемое Kellner'омъ [13]) и особенно энергично Rauschen'омъ [14]), конечно, ближе къ истинѣ. Справедливость его подтверждается, между прочимъ, и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ этомъ произведеніи Амвросій отличается какъ само-

[1]) S. XIV. Ср. Ihm, 20 и Rauschen, 423, Anmerk. 2. [2]) S. 87.
[3]) S. 123. [4]) S. 20. [5]) S. 94—95. [6]) S. 122.
[7]) S. 422—423. [8]) p. XIV. [9]) S. 302. [10]) II, p. XIII.
[11]) X, 3, 267 (хотя Tillemont говоритъ неувѣренно: можетъ быть).
[12]) S. 21. [13]) S. 126—127. [14]) Ср. Rauschen, 293 и Anmerk. 6.

стоятельностію, вообще, такъ и почти полной независимостію отъ Филона [1]), въ частности.

Apologia prophetae David. Terminus'омъ post quem для настоящаго сочиненія Амвросія является годъ убійства Граціана, т. е., 383-й, каковое событіе ясно упоминается въ 6, 27. Terminus ante quem—386—387 гг., такъ какъ въ Expositio evang. s. Lucan III, 38 находится прямая ссылка на это произведеніе. Вѣроятнѣе всего, что апологія написана вскорѣ послѣ убійства Граціана, т. е., въ 384—385 г. [2]).

Enarrationes in psalmos XII Davidicos. Толкованіе на псаломъ I и предисловіе къ нему, написанныя подъ непосредственнымъ вліяніемъ Василія В., появились не раньше 386 г., такъ какъ въ n. 9 упоминается объ общемъ не только мужчинами, но и женщинами пѣніи псалмовъ въ церкви. Отсюда, толкованіе на пс. 1 могло быть написано, самое раннее, въ 387 г. [3]), а, скорѣе всего, нѣсколько позже.

Enarr. на псалмы XXXV—XL появлялись послѣдовательно одно за другимъ [4]) въ теченіе, повидимому, весьма непродолжительнаго періода. Что касается ближайшаго опредѣленія времени ихъ написанія, то, на основаніи имѣющихся въ самихъ псалмахъ нѣкоторыхъ данныхъ, его должно отодвинуть за 394 г. [5]). Такъ, въ толкованіи на пс. 40 (n. 38) находится указаніе на Expos. ev. Lucae. Въ толкованіи на пс. 36 упоминается (n. 49) объ отпаденіи монаховъ Сармація и Барбаціана, которое, по утвержденію бенедиктинцевъ, произошло въ 389 г., и затѣмъ (n. 25) о побѣдѣ Ѳеодосія надъ Евгеніемъ— въ 394 г. Наконецъ, въ толкованіи на пс. 37 (n. 43) можно видѣть намекъ на ѳессалоникійское побоище.

Опредѣлить время написанія толкованій на псалмы 45, 47, 48 и 61 нѣсколько труднѣе. Въ n. 26 толкованія на пс. 61

---

[1]) Амвросій заимствуетъ у Филона только толкованія того или другого библейскаго имени (Ср. Schenkl, II, XVIII). Однако, эти толкованія онъ могъ взять и изъ ономастика, т. е., сборника, содержавшаго въ себѣ толкованіе именъ, встрѣчающихся въ ветхомъ и новомъ завѣтахъ, каковымъ сборникомъ св. Амвросій безусловно пользовался (Wilbrand, S. Ambrosius... S. 38—39).

[2]) Мавриновцы (XIV, 851—852), Kellner (131) и Rauschen (186, Anmerk. 2) стоятъ за 384 г., а Ihm (22) и Schenkl (II, XIII) за 383—385 гг.

[3]) Ср. Ihm. 22; Kellner, 136; Rauschen, 247.

[4]) При написаніи каждаго новаго enarratio Амвросій дѣлаетъ ссылки на ранѣе написанное (Ps. 36, 3; 38, 1; 39, 1; 40, 1); ср. Kellner, 136.

[5]) Ср. Schanz, 305—306; Kellner, 136—137; Rauschen, 457 и Anm. 2.

Амвросій, очевидно, говоритъ о своемъ второмъ посольствѣ къ Максиму, бывшемъ въ 386—387 г. Въ enarr. на пс. 48 мы находимъ (n. 13) то толкованіе, которое Амвросіемъ было обѣщано въ комментаріи на Луку (III, 15), написанномъ самое позднее—въ 387 г. Характеръ выраженій о Максимѣ въ толк. на пс. 61 (n. 26) свидѣтельствуетъ, что Максима въ моментъ написанія этого толкованія уже не было въ живыхъ [1]). Отличительной чертой толкованій св. отца на только что указанные четыре псалма отъ толкованій на другіе псалмы является ихъ краткость [2]); нѣтъ въ нихъ, между прочимъ, и сравненія текстовъ Симмаха, Акилы и Ѳеодотіона, что обычно для Амвросія въ его толкованіяхъ на другіе псалмы [3]). Выводъ изъ всего сказаннаго тотъ, что толкованія на эти четыре псалма написаны нѣсколько раньше толкованій на XXXV—XL псалмы, но послѣ смерти Максима, т. е., послѣ 388 г., откуда дата мауриновцевъ—390-й годъ—весьма близка къ истинѣ [4]).

Что касается толкованія на псаломъ 43, то, какъ свидѣтельствуетъ Павлинъ [5]), это было послѣднее произведеніе св. Амвросія, за смертію его оставшееся даже не законченнымъ *).

Гр. Прохоровъ.

---

[1]) Это утверждаетъ Ihm (23) и Rauschen (310 und Anm. 2) вопреки Kellner'у (137).

[2]) Rauschen, 309—310, Kellner, 137. [3]) Kellner, 137.

[4]) Förster (196) несправедливо относитъ написаніе 61 псалма къ 384—385 г.г.

[5]) n. 42.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Письма Смарагда (Крыжановскаго), архіепископа Рязанскаго († 1863, XI, 11), къ Пелагеѣ Васильевнѣ (Шеншиной).

(1859—1860 г.г.)

Печатаемыя ниже письма Смарагда (Крыжановскаго), архіепископа Рязанскаго († 1863, XI, 11), доставлены намъ въ подлинникѣ родственникомъ его, профессоромъ Кіевской Духовной Академіи Николаемъ Ѳеодосіевичемъ Мухинымъ[1]), и нами имѣютъ быть переданы въ библіотеку С.-Петербургской Духовной Академіи, гдѣ будутъ находиться въ числѣ рукописей академическаго собранія подъ № А^{11}/368. Адресатъ называется въ нихъ только по имени и отчеству, но все убѣждаетъ съ несомнѣнностію, что это есть Пелагея Васильевна Карташова—Шеншина[2]). Она была дочерью Малоархангельскаго (Орловской губ.) дворянина и помѣщика Карташова, родилась 30 іюля около 1817 г. и семнадцати лѣтъ выдана замужъ за (имѣвшаго тогда лѣтъ 40) ветерана 12-го года, штабсъ-капитана артиллеріи Александра Алексѣевича Шен-

---

[1]) Первая жена его Варвара Николаевна была дочерью Кіевскаго протоіерея Николая Ивановича Флоринскаго († 1900, VII, 12), женатаго на племянницѣ Смарагда Екатеринѣ Гавриловнѣ († 1898, X, 11), дочери старшаго его брата, протоіерея Гавріила Петровича Крыжановскаго († 1836, I, 10). См. у проф. *Н. Н. Глубоковскаго*, Родословіе Смарагда (Крыжановскаго), архіепископа Рязанскаго, въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ" 1911 г., кн. I, отд. IV, стр. (22—) 25.

[2]) О ней и ея семьѣ во многомъ пользуемся данными, любезно сообщенными намъ Вл. А. Шеншинымъ, хотя привносимъ свѣдѣнія и изъ другихъ источниковъ.

шина, помѣщика села Кривчикова (въ 35 верстахъ къ югу отъ Орла и въ 7 в. отъ г. Кромъ) [3]), Кромского уѣзда, Орловской губерніи, при чемъ изъ двухъ въ послѣдней родовъ Шеншиныхъ—Мценскихъ и Кромскихъ—вошла во второй. А. А. Шеншинъ скончался въ Орлѣ въ 1864 году и погребенъ въ своемъ имѣніи Кривчиковѣ, которое досталось его женѣ, но—наряду съ этими 100 десятинами—она владѣла еще 200 десятинъ въ Мценскомъ уѣздѣ, а потомъ—по смерти своего брата—получила имѣніе въ Малоархангельскомъ уѣздѣ. Пелагея Васильевна Шеншина умерла 64 лѣтъ, въ 1881 году, и похоронена тоже въ Кривчиковѣ. Женщина некрѣпкаго здоровья (см. стр. 125) и не богатая (стр. 131),—она была очень религіозна и потому пріобрѣла доброе знакомство съ архіепископомъ Орловскимъ (съ 12 ноября 1844 г.) Смарагдомъ, который питалъ расположеніе ко всей этой семьѣ, принималъ членовъ ея у себя въ Орлѣ и самъ иногда навѣщалъ ихъ имѣніе, хотя больше бывалъ и лѣтами часто гащивалъ въ с. Шаховѣ (Кромского уѣзда, въ 6 верстахъ отъ Кривчикова), гдѣ великою его поклонницей была тамошняя помѣщица Елизавета Андреевна Мовчанъ, вдова дѣйств. ст. совѣтника (умершая ранѣе П. В. Шеншиной) [4]). П. В. Шеншина глубоко чтила Смарагда и особенно любила его торжественныя служенія, почему, бывая въ Орлѣ, старалась жить по близости къ собору и посѣщала всѣ архіерейскія службы. Дружественныя отношенія продолжались съ Шеншиными и по переводѣ (5 іюня 1858 г.) Смарагда въ Рязань, о чемъ свидѣтельствуютъ публикуемыя нами письма. Пелагея Васильевна не рѣдко наѣзжала въ Рязань и здѣсь даже жила въ особомъ помѣщеніи архіерейскаго дома. Она была въ этомъ городѣ достаточно извѣстною фигурой и слыла тамъ почему-то подъ именемъ «Княгини». Обычно ея визиты въ Рязань бывали неожиданны и кратковременны. Только въ 1863 г. пребываніе затянулось долго, и Пелагея Васильевна непосредственно находилась при самой смерти Смарагда и закрыла ему глаза, но вынуждена была экстренно уѣхать изъ Рязани и при погребеніи не присутствовала. Это была преданная по-

[3]) См. о немъ въ книгѣ „Историческое описаніе церквей, приходовъ и монастырей Орловской епархіи“, т. I: Болховской—Кромской уѣзды (Орелъ 1905), стр. 457—458.

[4]) См. „Историческое описаніе церквей, приходовъ и монастырей Орловской епархіи“ I, стр. 462—464.

читательница всей личности Смарагда, особо восторгавшаяся его всегда привлекательными службами.

Для поясненія къ помѣщаемымъ ниже письмамъ сообщаемъ, что въ семьѣ Александра и Пелагеи Шеншиныхъ были слѣдующія дѣти: 1) Владиміръ, родился 25 декабря 1836 г., по окончаніи высшаго образованія въ С.-Петербургѣ былъ инженеромъ въ Тулѣ, но, лишившись отца, покинулъ службу и поселился въ с. Кривчиковѣ, которое наслѣдовалъ послѣ матери. Онъ безсмѣнно уже 42 года состоитъ доселѣ Кромскимъ уѣзднымъ предводителемъ дворянства. 2) Александра, родилась 19 апрѣля 1838 г., была замужемъ за Ратынскимъ, сначала цензоромъ, а потомъ членомъ главнаго управленія по дѣламъ печати; нынѣ оба—умершіе. 3) Николай, родился 7 мая 1839 г., нынѣ тоже умершій. 4) Сергѣй, родился въ 1840 г., скончался въ младенчествѣ. 5) Марія, родилась 12 апрѣля 1841 г.; лишенная зрѣнія,—проживаетъ теперь въ с. Кривчиковѣ. 6) Василій, родился 12 октября 1842 г., умеръ въ началѣ шестидесятыхъ годовъ и похороненъ въ С.-Петербургѣ, куда пріѣхалъ по окончаніи курса въ Орловскомъ Бахтинѣ корпусѣ для поступленія въ Константиновское военное училище. Владиміръ и Василій были наиболѣе любимыми сыновьями для родителей, а самъ Смарагдъ питалъ особое расположеніе къ первому, которому даже подарилъ свою панагію, хранимую имъ до настоящаго времени.

Пока отыскано лишь четыре письма архіеп. Смарагда къ П. В. Шеншиной, но ихъ было больше [5]). Эти, издаваемыя нами, письма носятъ частный, — даже интимный, — характеръ и служатъ важнымъ матеріаломъ для характеристики обыденной, «келейной» жизни преосвящ. Смарагда, разсѣевая разные толки и многія предубѣжденія, которыя ходятъ о немъ чуть не до сего дня. Для обстоятельствъ служебно-внѣшнихъ имѣетъ особую цѣнность письмо II-е, отъ 22 апрѣля 1859 г., ибо оно существенно проясняетъ весьма болѣзненный пунктъ біографіи Смарагда — о его стяжательности путемъ взяточничества. Повидимому, слухамъ на этотъ счетъ вѣрилъ и митрополитъ Московскій Филаретъ [6]), смущавшійся найденнымъ по

[5]) См. ниже № I на стр. 125.

[6]) Изъ записокъ преосвященнаго *Леонида*, архіепископа Ярославскаго, въ „Душеполезномъ Чтеніи“ 1896 г., № 7, стр. 356, гдѣ сообщается, будто бы митр. Филаретъ сказалъ Леониду послѣ перевода Сма-

смерти Смарагда наслѣдствомъ [7]), ибо, «по количеству сбереженнаго, трудно было всему придти законнымъ путемъ, если не предположить какихъ нибудь нечаянностей» [8]). Архіеп. Иннокентій (Борисовъ) еще 6 марта 1842 г. рѣзко выдвигалъ «безсовѣстіе неимовѣрное» Смарагда по этому предмету [9]), а послѣ подобныя обвиненія были закрѣплены въ извѣстномъ Орловскомъ «акаѳистѣ» съ восклицаніями: «радуйся Смарагде, великій сребролюбче!».—Въ широкій оборотъ пустилъ эту молву † Н. С. Лѣсковъ въ «Мелочахъ архіерейской жизни» (гл. X и XI) и, наконецъ, рѣшительную санкцію далъ бывшій ученикъ Смарагдовъ по X-му курсу (1829—1833 гг.) С.-Петербургской Духовной Академіи, потомъ профессоръ ея Д. И. Ростиславовъ († 1877, II, 18). Неясный въ началѣ, — слухъ этотъ постепенно пріобрѣлъ силу традиціонной несомнѣнности, однако понынѣ остается совершенно темнымъ во всѣхъ главнѣйшихъ отношеніяхъ и не оправдывается соотвѣтствующими фактами. Посему другіе охотнѣе переносятъ эти обвиненія съ самаго Смарагда на его приближенныхъ, въ особенности на Ивана

рагда изъ Орла въ Рязань, что „онъ обобралъ одну епархію, оберетъ и другую“.

[7]) См. Письма митр. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ и разнымъ другимъ лицамъ II (Тверь 1888), стр. 205: „Не свѣтлая то черта, что представившійся [архіеп. Смарагдъ] оставилъ около 100.000 рублей. Можетъ быть, она просвѣтлѣетъ, если о нихъ найдется завѣщаніе общеполезное“. (Письмо Оберъ-Прокурору А. П. Ахматову отъ 21 ноября 1863 г.). 222: „Свѣдѣнія о покойномъ преосвященномъ Смарагдѣ очень печальны. Странное дѣло. Здѣсь помнятъ его какъ разсудительнаго и добраго человѣка, когда онъ былъ ректоромъ Виѳанской семинаріи. Такимъ онъ былъ и въ Петербургѣ, когда митрополитомъ Серафимомъ взятъ былъ въ ректора Петербургской академіи и въ викарія. Конецъ не соотвѣтствовалъ началу. Митрополиту Григорію я предлагалъ, и онъ хотѣлъ, уволить преосвященнаго Смарагда отъ службы: но не знаю, почему сіе было отложено“. (Ему же отъ 22 января 1864 г.).

[8]) Ibid. II, стр. 210: „О наслѣдствѣ преосвященнаго Смарагда слышалъ я выводъ изъ его записокъ, что въ Рязани не нажито ничего, а все пріобрѣтено въ епархіяхъ, бывшихъ въ его управленіи прежде. Вѣроятно, значительныя сбереженія могли быть въ Астрахани. Тамъ есть многодоходныя церковныя имѣнія. Впрочемъ, по количеству сбереженнаго, трудно было всему придти законнымъ путемъ, если не предположить какихъ нибудь нечаянностей. Гласность не будетъ благосклонна: одно облегченіе возможно—доброе завѣщаніе. Далъ бы Богъ, чтобы оно нашлось“. (Письмо Оберъ-Прокурору А. П. Ахматову отъ 29 ноября 1863 г.).

[9]) См. „Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1869 г., кн. I, отд. V, стр. 99.

Андреевича Бончъ-Бруевича, который взятъ былъ въ Могилевѣ на роль домашняго человѣка, но къ Орловскому періоду достигъ значенія вліятельнаго секретаря при архіепископѣ. Архим. Іероѳей (Добрицкій), бывшій интимно-близкимъ при Смарагдѣ болѣе 21 года (съ 4 марта 1837 г. по 8 іюля 1858 г.), прямо утверждаетъ, что именно въ Орлѣ начало развиваться при этомъ владыкѣ взяточничество, усвояя столь прискорбный кризисъ пагубному участію келейника, изъ прежняго Ваньки превратившагося теперь въ Ивана Андреевича, да еще съ аристократическою фамиліей (т. е. Бончъ-Бруевича) [10]). И митр. Филаретъ слышалъ о «важности секретаря» Смарагдова [11]), но собственно уже Н. С. Лѣсковъ ославилъ его подъ именемъ «ужаснаго Бруевича», въ руцѣ котораго впасть страшно [12]). Изъ всѣхъ этихъ свидѣтелей наиболѣе авторитетнымъ является, конечно, архим. Іероѳей, который, отзываясь невыгодно о Бруевичѣ [13]), констатируетъ у него злоупотребленія въ смыслѣ «закидыванія сѣтей въ глубину просительскихъ кармановъ» [14]) и наживанія домовъ въ Орлѣ, Богъ и люди вѣдаютъ, какими средствами [15]). Тѣмъ не менѣе

---

[10]) См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 597—601, а также въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1911 г. письма *Смарагда* къ архим. Іероѳею, № 54.

[11]) См. письмо митр. *Филарета* Смарагду отъ 18 апрѣля 1859 г. въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1871 г., кн. XIII, стр. 48: „Нѣціи отъ бывшей Вашей Епархіи [Орловской] разсказывали мнѣ о построенной Вами гостинницѣ для квартированія духовенства, не безмезднаго, и о важности Вашего секретаря. Если справедливо, то не желательно, чтобы Вы допустили нѣчто подобное на новомъ мѣстѣ службы“ [въ Рязани].

[12]) См. „Мелочи архіерейской жизни“ по изданію „Нивы“ (Спб. 1903), стр. 66. Вѣроятно, къ Бруевичу же относится запутанное сообщеніе г. *П. И. Бартенева* (въ „Русскомъ Архивѣ“ 1907 г., кн. III, стр. 480), что „и строгости Смарагда не были удачны: правитель его консисторіи (sic!?) до того разбогатѣлъ, что въ его владѣніе перешла прекрасная Орловская деревня знаменитаго И. В. Лопухина“.

[13]) См. „Воспоминанія“ о Смарагдѣ архим. *Іероѳея* на стр. 79 об.—81 об.; а спеціально объ Орловскомъ періодѣ—л. 47 об.—48 по Кіевской редакціи и л. 80—83 и ср. 47. 127 Рязанской редакціи.

[14]) Ibid., л. 127 об., 128 прим. Кіев. ред.

[15]) См. въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1911 г. письма *Смарагда* къ архим. Іероѳею, № 54. См. также „Воспоминанія“ о. *Іероѳея* только по Кіевской редакціи, л. 47 об.—48: „Орелъ и вся Епархія [Орловская] теперь видятъ во-очію, знаютъ и пальцемъ указываютъ на тѣхъ, кто злоупотреблялъ близостію къ Архипастырской Особѣ и нѣкоторою довѣрен-

доселѣ возможно было подозрѣвать здѣсь преувеличеніе вслѣдствіе естественной антипатіи къ новому архіерейскому фавориту отъ прежняго, потерявшаго непосредственную близость къ Смарагду за переходомъ о. Іероѳея въ Мценскъ по случаю назначенія (17 марта 1847 г.) настоятелемъ Петропавловскаго монастыря, съ какого времени онъ уже «не беретъ на себя отвѣтственности говорить» о своемъ архипастырѣ съ полною рѣшительностію [16]). При подобныхъ условіяхъ открывалось свободное мѣсто для реабилитаціи Бруевича. И, дѣйствительно, архіеп. Никаноръ (Бровковичъ) категорически протестовалъ противъ нареканій на послѣдняго и характеризовалъ его съ доброй стороны [17]), но столь же благопріятно показывали о немъ и другія лица, иногда ссылаясь на свою «священническую совѣсть» [18]). Теперь всѣ недоразумѣнія и споры значительно устраняются съ наклономъ совсѣмъ не въ пользу Бруевича. О немъ самъ Смарагдъ пишетъ 22 апрѣля 1859 г., что «негодная трава изъ поля вонъ», и въ его преемникѣ «надѣется найти безкорыстнаго человѣка, вмѣсто алчнаго и хищнаго волка» и имѣть въ немъ «помощника въ дѣлахъ, вмѣсто лѣниваго и безразсуднаго невѣжи», при чемъ приводится и примѣръ своекорыстныхъ аферъ «неблагодарнѣйшаго Бруевича», который преслѣдовалъ свои виды и эгоистически заботился о помпёзныхъ выѣздахъ. Это прямо обличаетъ въ злоупотребленіи довѣріемъ Смарагда и близостію къ нему. Хотя разсматриваемое свидѣтельство относится къ Рязанскому періоду, но ясно, что въ это время Бруевичъ былъ уже умѣлымъ дѣльцомъ, обладавшимъ долгимъ опытомъ. Мы въ правѣ допускать, что эти качества онъ сталъ проявлять и упражнять еще въ Орлѣ.

По всему сказанному необходимо согласиться, что около Смарагда были люди, корыстно пользовавшіеся своимъ положеніемъ, если и о неизвѣстномъ намъ Иванѣ Ивановичѣ тоже сообщается, что его пришлось прогнать, «потому что много

ностію.—Нѣтъ нужды обращать вниманіе на недостойное: оно, какъ бы, посмѣвается предъ Свѣтомъ своею дерзостію. Чернота дѣяній имѣетъ прочность своихъ красокъ: ея ничѣмъ не отмоешь. При этомъ только свѣтлѣе отражается непорочная личность Владыки" [Смарагда].

[16]) „Воспоминанія" о. *Іероѳея* л. 42 Кіев. ред. и л. 42 об. Рязан. ред.

[17]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 27, стр. 4.

[18]) См., напр., у астраханскаго протоіерея *Н. Васильковскаго* и *І. П.* изъ Енотаевска въ „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ" VI (1879 г.), № 46, стр. 6*в*; № 47, стр. 7*а*.

открылось за нимъ проказъ, вольностей и недобросовѣстностей, кои были бъ совершенно вредны, на будущее время, для интереса и спокойствія» Смарагда. Послѣдній былъ не причастенъ къ сему, но при немъ существовали эксплуататорски-финансовыя ненормальности, въ которыхъ былъ повиненъ и Смарагдовъ «секретарь». О немъ и доселѣ сохраняется въ Орловской губерніи худая память по этой части. Утверждаютъ, что Бруевичъ нажилъ хорошее состояніе. Въ г. Орлѣ у него было два дома, одинъ изъ которыхъ онъ хотѣлъ даже приспособить для пребыванія Смарагда, когда—по случаю перевода въ Рязань—архіепископъ думалъ выйти на покой [19]). Каждому изъ пяти сыновей дано было Бруевичемъ по имѣнію въ разныхъ уѣздахъ Орловской губерніи. Такъ, въ Кромскомъ у. больше 500 десятинъ получилъ младшій сынъ, а теперь несовершеннолѣтняя его внучка, другой — Николай — тамъ же владѣлъ болѣе, чѣмъ 200 десятинъ, третій—Андрей—одинаковое количество имѣлъ въ Дмитровскомъ у., остальные два равномѣрно были вознаграждены въ Болховскомъ у. Однако это добро, какъ чужое, въ прокъ не пошло, согласно извѣстному правилу совѣстливой народной мудрости. Намъ не удалось прослѣдить судьбу И. А. Бруевича и семьи; знаемъ лишь немногіе факты, а они говорятъ о полномъ упадкѣ финансоваго «благополучія». Орловскій домъ давно проданъ, и самъ И. А. Бруевичъ въ послѣднее время проживалъ и умеръ въ бѣдности въ Кіевѣ. Изъ пяти сыновей двое уже скончались, а невѣстки находятся въ Орлѣ. Здравствующія нынѣ дѣти не имѣютъ независимой матеріальной обезпеченности и добываютъ средства далеко не легкимъ трудомъ на провинціальной невидной службѣ (напр., одинъ въ Харьковѣ въ почтовомъ вѣдомствѣ, другой въ Кіевѣ при городскомъ водопроводѣ). Тѣмъ не менѣе мы не можемъ отрицать того, что̀ утверждаетъ самъ Смарагдъ, — и по вопросу о мздоимствѣ письмо II-е обрисовываетъ истинное положеніе тамъ, гдѣ доселѣ усматривали либо злостную клевету на архипастыря, либо его личную стяжательную алчность, которая въ несдержанной фантазіи разрасталась до фантастическихъ размѣровъ [20]). Эта альтернатива

[19]) См. въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1911 г. письма *Смарагда* къ архим. Іеробею, № 54.

[20]) Такъ, даже мы слыхали, будто у Смарагда (въ Орлѣ?) въ пріемной на столикѣ всегда лежалъ его монашескій клобукъ, въ который каждый проситель—для успѣха своего ходатайства—обязанъ былъ опу-

отнынѣ теряетъ свою остроту, ибо взяточничества—хотя и не грандіозныя — совершались не Смарагдомъ, а лишь при Смарагдѣ—по злоупотребленію нѣкоторыхъ довѣренныхъ его людей. Фактъ—не радостный, но, къ сожалѣнію, довольно обычный и—увы!—вовсе не археологическій...

Профессоръ **Н. Глубоковскій.**

Ессентуки, Терской области,
1910, VII, 23—пятница.

№ I.

Добродѣтельнѣйшей Госпожѣ Пелагеѣ Васильевнѣ—свидѣтельствуемъ искреннее наше благорасположеніе, и, на всѣ ея, какъ матеріальныя, такъ и душевныя занятія, испрашиваемъ вседѣйствующее Божіе благословеніе!—

Премного обрадованы мы писаніемъ Вашимъ отъ 22° сего марта, свидѣтельствующимъ о преуспѣяніи Вашемъ во внутренней Хрістіанской жизни. Подлинно, Вы нашли для себя двѣ, твердѣйшія подпоры, коими сильно подкрѣпляется и будетъ подкрѣпляться жизнь Ваша, протекающая, какъ сами объясняете, не безъ чувствительныхъ прискорбій. *Терпѣніе* и *надежда!* Какія крѣпчайшія подпоры! Терпѣніе есть такая отрада во всѣхъ напастяхъ жизни, что сіи послѣднія, теряютъ отъ перваго, по крайней мѣрѣ три доли своей жестокости. Душа, придерживающаяся терпѣнія, не замедлитъ вскорѣ почувствовать его благодѣянія. Сколь бы ни былъ тяжелъ нашъ крестъ, онъ не можетъ насъ совсѣмъ удручить, пока не оставитъ насъ терпѣніе. А надежда?— О, она-то оживляетъ самый унылый духъ! Пока надежда человѣку сопутствуетъ, онъ не можетъ пасть. Строптивости, озлобленія и разныя противности, претерпѣваемыя нами отъ другихъ, услаждаются надеждой, что имъ непремѣнно будетъ конецъ. И, если нѣкоторые утѣшаются даже не сбыточными ожиданіями (: надѣются вопреки надеждѣ:): то тѣмъ паче должна быть усладительна надежда тогда, когда есть достаточные признаки перемѣны участи.—И такъ, продолжайте, продолжайте подкрѣпляться мужественнымъ терпѣніемъ и ожиданіемъ, при помощи Божіей, лучшаго, и Вы несомнѣнно вос-

---

скать соотвѣтствующую лепту. Эта легенда напоминаетъ намъ другую басню, будто въ прихожей Воронежской Консисторіи стоялъ „медвѣдь“ съ кружкой и тарелкой въ лапахъ для той же цѣли; но когда мы пріѣхали туда (въ 1890 г.) на службу и все провѣрили на мѣстѣ, то оказалось, что этотъ „медвѣдь“ находится только въ дремучемъ лѣсу человѣческаго сплетничества, особенно пристрастнаго насчетъ взяточничества къ Консисторіямъ и къ духовенству вообще.

торжествуете надъ худымъ счастіемъ. Но Вы уже и торжествуете; ибо что значитъ то постоянство, коего вѣнцемъ увѣнчана добродѣтель Ваша? Въ слабомъ тѣлеси, въ скудельномъ сосудѣ оно однакожъ непоколебимо, какъ каменная гора, о которую разбиваются свирѣпыя волны.. Благодареніе Господу, дающему Вамъ твердость среди треволненій жизни. Держитесь и впредь одного предпринятаго пути, помня, что безъ постоянства ни одно дѣло хорошо не оканчивается. Мы и сами, при помощи Божіей, сего же правила придерживаемся, и чувствуемъ отъ него великую пользу.

Что сказать Вамъ о нашемъ житьѣ?—Со времени послѣдняго нашего увѣдомленія, не произошло у насъ ничего новаго. Слава Богу все благополучно. Здоровье мое не худо. Дѣла идутъ успѣшно. Много принесла мнѣ утѣшенія старица Людмилла [1]), постоянно заботящаяся о наружномъ нашемъ комфортѣ. Она и сама чувствуетъ себя здѣсь свободнѣе, послѣ Болховской, общинной тѣсноты [2]). Разсказываетъ да и по

[1]) См. письмо III-е на стр. 131. Матушка Людмилла, въ мірѣ вдова генерала Надежда Ануфріевна Гревсъ, поступила сначала въ Сѣвскій монастырь, а потомъ поселилась въ Орловскомъ, гдѣ даже пріобрѣла собственную келлію, но — по переводѣ Смарагда въ Рязань — не могла ужиться съ новою игуменьей (изъ мѣщанокъ) и переѣхала временно въ Болховъ къ дружественной ей Болховской настоятельницѣ С. І. Трубицыной (см. прим. 2). Когда Смарагдъ устроился въ новой епархіи, онъ самъ вызвалъ Людмиллу къ себѣ, и она (будучи причислена къ Казанскому монастырю?) жила въ архіерейскомъ домѣ, завѣдывала въ немъ нѣкоторыми хозяйственными дѣлами, постоянно присутствовала за богослуженіями преосвященнаго и неоффиціально наблюдала за порядками въ пріютѣ (см. стр. 130, 2). Въ Рязани она пробыла до смерти Смарагда, послѣ чего возвратилась въ Орелъ, гдѣ была уже новая и расположенная къ ней игуменья „изъ благородныхъ", институтскаго образованія, Антонія. Пожила теперь мать Людмилла мало и умерла, сокрушаясь отъ потери архіеп. Смарагда, котораго глубоко чтила, какъ отца духовнаго. (Сообщено по свѣдѣніямъ нынѣшней болховской игуменіи Иларіи съ нѣкоторыми дополненіями изъ другихъ источниковъ).

[2]) Разумѣется Болховская обитель, которая основана въ 1851 г. и существовала съ 1856 г. на правахъ общины, получивъ въ свое пользованіе Всесвятскую кладбищенскую церковь, въ 1875 г. обращена въ общежительный монастырь, возведенный въ 1901 г. во второй классъ; онъ находится нынѣ въ полуверстѣ отъ г. Болхова и именуется Болховскимъ Богородично-Все(ѣх)святскимъ женскимъ монастыремъ. Основательницею была дочь генерала, Тульская помѣщица Софья Іосифовна Трубицына (урожденная Кадеусъ), которая пожертвовала 6.000 руб. и всячески хлопотала объ устроеніи обители, для чего просила городъ объ уступкѣ пустопорожней земли, ходатайствовала (въ 1859 г.) объ отводѣ лѣсного участка (см. въ Архивѣ Св. Синода дѣла 1857 г. № 1694; 1859 г. № 1983) и т. п. Ей удалось воздвигнуть двѣ церкви и келліи для сестеръ,—числомъ до 200. Принявъ въ 1875 г. монашество съ именемъ

всему видно, что общинныя сестры не довольны выходомъ ея изъ общины; потому что онѣ предполагали имѣть отъ нее постоянную себѣ наживу. Таковы друзья! Вѣрно и Болх. [1]) община держится старинной пословицы: *Люби своего друга, пока онъ что-либо удѣлять тебѣ можетъ!!!* Гдѣ же благородство? Но теперь многіе не безъ основанія утверждаютъ, что едва ли и на свѣтѣ есть истинная дружба, и что друзья цѣнятся только по выгодамъ... О горе! Община, существующая на подобныхъ основахъ, не должналь вскорѣ разрушиться?. Она и достойна презрѣнія и разрушенія! Слышно, что пресловутая начальница ея уже возвратилась изъ С.П.Бурга. Напросила 800 р. сер. а долгу на общинѣ едва ли не болѣе!? Но оставимъ ее.

Обращаюсь за тѣмъ съ молитвою къ Небесному Врачу душъ и тѣлесъ, да сохранитъ онъ, Всеблагій, здравіе ваше—въ невредимой крѣпости, а духъ—въ мирномъ спокойствіи. Здравствуйте и впредь намъ благопріятствуйте!

Неизмѣнно почитающій Васъ:

С. А. Р.

1859.
Марта 29.

Письмо Ильина [2]) о пролеткѣ намъ не безнужно. Онъ доселѣ ничего не сдѣлалъ, и деньги за нимъ пропадаютъ. Если по вашей губерніи отыщется гдѣ-либо благонадежный поваръ, мы просилибъ рекомендавать его намъ, какъ очень нужнаго для насъ человѣка [3]).

№ II.

22° апрѣля [4]).

Добродѣтельнѣйшей Госпожѣ Пелагеѣ Васильевнѣ посылаемъ нашъ сердечный привѣтъ и искренніи благожеланія, и приносимъ душевную благодарность за Кромскія письма отъ 9° и 17° апр. кои вчера *въ одно время оба* исправно получены.

Воздавъ благодареніе Богу за ваше здоровье и посильное душевное спокойствіе, извѣщаемъ васъ, Хрістоименитая душа!

Вѣры, она была игуменьей и скончалась на 81 мъ году жизни (или $79^1/_2$ лѣтъ) 15 января 1885 г. схи-игуменьей Софіей (см. Архивъ Св. Синода дѣло 1885 г. № 99). См. † *Г. М. Пясецкій,* Историческіе очерки г. Болхова (Орелъ 1875), стр. 134—170. *Л. И. Денисовъ.* Православные монастыри Россійской имперіи (Москва 1908), стр. 640—641; „Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ“ 1901 г., № 49, стр. 1792, а также письма *Смарагда* къ о. Іероѳею № 21 въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1911 г.

[1]) Т. е. Болховская, С. І. Трубицына (стр. 125, 2).

[2]) Каретника: см. письмо II-е на стр. 128.

[3]) См. къ сему письмо II-е на стр. 128.

[4]) 1859 года: см. ниже стр. 128, 5.

и о нашихъ, нѣкоторыхъ обстоятельствахъ: благодареніе Небесному Промыслу! здоровье находится въ довольно удовлетворительномъ видѣ, а душевный покой перемѣняется подобно барометру, и рѣдко восходитъ къ „bau tems“ [1]).—Недавно получено здѣсь не непріятное извѣстіе, что на необходимыя починки и возобновленія нашего Дома, отпускается потребная сумма [2]); что много можетъ послужить къ подкрѣпленію моего здоровья; потому, что въ прошедшую зиму, по причинѣ ветхостей Дома, въ коемъ вездѣ дуло и сквозило, я всегда находился въ опасности гибельной простуды. Теперь эта опасность должна прекратиться.—Между служителями моими, и прочими меня окружающими, произошла перемѣна. Ивана Иванова уже нѣтъ при мнѣ. Я его не могъ держать далѣе при себѣ; потому, что много за нимъ открылось проказъ, вольностей и недобросовѣстностей, кои были бъ совершенно вредны, на будущее время, для моего интереса и спокойствія. Онъ живетъ теперь въ городѣ и пріискиваетъ для себя мѣсто. Я однакожь стараюсь пристроить его въ Москвѣ въ приказчики, къ одному богатому купцу, здѣшнему урожденцу, коему я писалъ уже объ этомъ, и ожидаю на дняхъ отвѣта. Ив. Андр. [3]) хотя еще находится здѣсь, но уже собирается въ свой путь. Негодная трава изъ поля вонъ!—На его мѣсто къ 15^му^ Мая ожидаю къ себѣ прибытія роднаго брата, Семена Петровича [4]), изъ Кіева. Я уже послалъ къ нему и денежное пособіе (ибо онъ очень бѣденъ), необходимое для его путешествія и перемѣщенія съ женою (Екатериною Евгеніевной [5]) и малыми дѣтьми: Владиміромъ и Георгіемъ [6]).

---

[1]) Правильно нужно бы такъ: beau temps, т. е. хорошая погода.

[2]) Вообще Смарагдъ заботился о поддержаніи ветшавшаго историческаго зданія архіерейскаго дома (см. и у † архіеп. *Никанора* [Бровковича], Біографическіе матеріалы I, Одесса 1900, стр. 249, и ср. письмо *Смарагда* къ графу Д. Н. Толстому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1899 г., кн. VI, стр. 218 и у † *Ник. П. Барсукова*, Жизнь и труды М.П. Погодина, кн. XXI, Спб. 1907, стр. 184—185), какъ бывшаго дворца еще удѣльныхъ князей Рязанскихъ (ср. и у *А. Диттеля* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1859 г., кн. III, отд. I, стр. 108—109). См. также „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1911 г. въ письмахъ *Смарагда* къ архим. Іероѳею.

[3]) Иванъ Андреевичъ (Бончъ)-Бруевичъ.

[4]) Онъ и скончался въ Рязани у Смарагда 6 сентября 1860 года: см. въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1911 г. письмо 60-е Смарагда къ архим. Іероѳею отъ 31 декабря 1860 г.

[5]) *Это невѣрное отчество* поправлено чернилами другою рукой: *Тихоновной*, какъ и самъ Смаргадъ величаетъ жену своего брата Семена въ письмѣ III-мъ на стр. 131.

[6]) Объ этомъ Смарагдовомъ братѣ и его семействѣ см. у *Н. Н. Глубоковскаго*: Родословіе Смарагда (Крыжановскаго), архіепископа Рязанскаго, въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1911 г., кн. I, отд. IV, стр. 25—27.

И онъ пишетъ ко мнѣ, что всевозможно постарается прибыть сюда какъ можно скорѣе. Я надѣюсь найти въ немъ безкорыстнаго человѣка, вмѣсто алчнаго и хищнаго волка... Надѣюсь имѣть помощника въ дѣлахъ, вмѣсто лѣниваго и безразсуднаго невѣжи..—Вотъ и весна, царица листьевъ и цвѣтовъ, открываетъ уже шествіе свое! Прежде думалъ было я, въ началѣ весны, и именно съ 15° Мая отправиться для обозрѣнія подчиненнаго вѣдомства, но теперь полагаю отложить мое путешествіе до 20° Іюня [1]), и даже далѣе, какъ позволятъ обстоятельства. И Дома много накопилось дѣлъ, кои предлежитъ окончить; при томъ ожидаю переѣзда одной особы, съ коею очень нужно бъ свидѣться и переговорить о нужныхъ дѣлахъ: все это удерживаетъ меня въ резиденціи до неопредѣленнаго времени.—

Относительно повара [2]), скажу вамъ, что я собственно для себя, очень доволенъ вашимъ Филиппомъ. Но, когда бываютъ у меня люди, тогда чувствую не малое затрудненіе, въ приготовленіи лучшихъ, и болѣе деликатныхъ кушаньевъ; а здѣшнихъ метр-д-отелей держать не хочется. За то, что взять мальчикъ на кухню, приношу Вамъ мою особенную признательность, уповая, что изъ него, по крайней мѣрѣ чрезъ нѣсколько лѣтъ, выйдетъ хорошій поваръ, который и мнѣ сколько-нибудь послужить можетъ. Письмо Каретника Ильина теперь болѣе для насъ не нужно [3]). Онъ уже прислалъ къ намъ отличную шарманку, которая впрочемъ мало для насъ нужна, а нужны были простыя дрожки. Все это сдѣлалъ самовольно, и вопреки моему желанію, неблагодарнѣйшій Бр...вичь [4]), имѣя свои виды и предполагая свои выѣзды, кои однакожь не сбылись.. Слышу, что Москва обновилась новымъ Генералъ-Губернаторомъ Серг. Григор. Графомъ Строгановымъ, а Гр. Закревскій отставленъ [5]).. Новость, особенно по Москвѣ весьма важная! Я еще буду писать къ Вамъ, и отъ васъ буду ожидать извѣщеній. Но жаль и досадно что ваши письма теперь доходятъ сюда иногда отъ 10—12^{ти} дней (и мои также къ Вамъ). Таковы нынѣ почты! Но дѣлать нечего!—Миръ чистой душѣ вашей.

Вамъ благожелательнѣйшій

С. А. Р.

---

[1]) Въ подлинникѣ написано неотчетливо, почему можно читать: Ію*ля*.

[2]) См. письмо І-е на стр. 126.

[3]) См. письмо І-е на стр. 126.

[4]) И. А. (Бончъ)-Бруевичъ.

[5]) Графъ Арсеній Александровичъ Закревскій († 11 января 1865 г.) уволенъ отъ должности Московскаго Генералъ-Губернатора 16 апрѣля 1859 г., а 17 числа на его мѣсто назначенъ графъ Сергѣй Григорьевичъ Строгановъ († 28 марта 1882 г.): см. Письма *митроп. Филарета* къ намѣстнику Свято-Троицкія Сергіевы Лавры Антонію, ч. IV (Москва 1884), стр. 179; увольненіе перваго было неожиданно, и м. Филаретъ говоритъ по сему поводу, что „такъ преходитъ образъ міра сего внезапно“.

№ III.

Іюля 26 [1]).

Милостивая Государыня
Палагея Васильевна!

Когда бъ ни дошла до Васъ сія хартія, но я пишу ее къ памятному 30му числу Іюля, — къ вожделѣнному дню Вашего рожденія [2]), съ которымъ отъ всей моей души привѣтствую Васъ. Обозрѣвая протекшіе ряды лѣтъ, Вы, конечно, возблагодарите Господа Спасителя своего. Онъ-то Всеблагій напаялъ Васъ иногда слезами, но и утиралъ ихъ утѣшеніями; посылалъ Вамъ горькія испытанія, но и замѣнялъ ихъ счастливыми событіями; отечески смирялъ, но и миловалъ Васъ явно осязаемою своею благостію. О, воспойтежъ Ему тысящекратно: „Благослови душе моя Господа" [3]). А я присовокуплю:—Пребуди съ нею Господи! во вѣки, и, всепромыслительное благословеніе Твое да почіетъ на ней выну!—

Безмѣрно радуюсь и благодарю Бога, увидѣвъ [4]) изъ письма Вашего, что Вы на избранномъ духовномъ пути не подвижно пребываете. А за вопросы мои о непоколебимости на этомъ пути,—великодушно простите. Вопросы мои произошли не отъ сомнѣнія въ чьей-либо измѣнчивости, а для того, чтобъ получивъ благопріятный отвѣтъ, тѣмъ болѣе имѣть духовнаго утѣшенія, тѣмъ искреннѣе прославить Бога, утверждающаго всѣ стези человѣческія. Подлинно, путь Вашъ затруднителенъ, но Господь не силенъ ли, и, можетъ быть, вскорѣ, уравнять самыя крутыя и высокія горы, Ему одному извѣстными судьбами? При томъ же: какіе подвиги цѣнятся выше? Тѣ ли, кои намъ ничего не стоятъ, или тѣ, кои мы совершаемъ съ пожертвованіемъ лучшихъ силъ нашихъ, по всей возможности нашей? Безъ сомнѣнія сіи последніе подвиги, и только они одни, достойны небеснаго и земнаго мздовоздаянія. И такъ, почтожь впадать въ маловѣріе, колебаніе, сомнѣніе?—Если и смертный, но благородный человѣкъ платитъ ближнему за добро—добромъ, за услуги—услугами, за усердіе—благодарностію: то тѣмъ паче Господь, всегда соотвѣтствуетъ вѣрующей душѣ—своимъ благоволеніемъ, своею помощію, своею любовію и вѣчнымъ ея прославленіемъ: *Прославляющія Мя, прославлю* [5]). Онъ ни-

---

[1]) По нѣкоторой вѣроятности, это письмо относится къ тому же 1859 году, когда Смарагдъ къ 15-му мая ожидалъ въ Рязань своего брата съ женой Екатериной Тихановной (см. выше на стр. 127), а послѣдняя—согласно настоящему письму—оказывается уже при Смарагдѣ.

[2]) См. выше на стр. 117.

[3]) Псал. CII, 1. 2.

[4]) Вставлено внизу рукою самого Смарагда: „(изъ письма Вашего 18° іюля)".

[5]) См. 1 Цар. II, 30: *токмо прославляющія Мя прославлю.*

когда не забываетъ ищущей Его души, но и Самъ всегда ищетъ, всегда призываетъ ее, доколѣ не воззоветъ къ себѣ, не обрѣтетъ, не соединится съ нею, и не содѣлаетъ ее причастницею вѣчнаго своего блаженства. Въ какой же вѣрности мы должны всегда пребывать въ отношеніи къ Господу своему?

— Со времени послѣдняго нашего увѣдомленія, здѣсь все благосостоятельно. Здоровье общее и частное хорошо. Такъ (въ добрую пору сказать) хорошо, что подобнаго давно уже не было. Вѣроятно, это произошло отъ бывшаго движенія, или отъ медикаментовъ, кои, какъ Доктора утверждаютъ, не вдругъ дѣйствуютъ, но медленно, всасываясь въ кровь, въ послѣдствіи времени приносятъ ожидаемую пользу.—Въ нашемъ пріютѣ былъ не давно (18 ч.) публичный экзаменъ [1]). Дѣти хорошо успѣли въ наукахъ и рукодѣліяхъ. Но жаль, что наставница послѣднихъ Алек. Павл. Лихачова оказалась не совсѣмъ благонадежною. Узнано, что она въ классѣ дерется съ дѣтьми.. За такую безразсудную вспыльчивость ея, сдѣланъ ей строгій выговоръ, послѣ коего, если не исправится, нужно будетъ проститься съ изьящнымъ ея художествомъ. Очень будетъ жаль! [2]) Гжа Людмила [3]) нынѣ обна-

---

[1]) Подъ „пріютомъ" здѣсь разумѣется Училище дѣвицъ духовнаго званія, основанное въ 1852 г. предмѣстникомъ Смарагдовымъ архіеп. Гавріиломъ (Городковымъ, † 7 апрѣля 1872 г.), а нынѣ Епархіальное женское Училище. Начальницами его были: 1) вдова протоіерея Татіана Поликарповна Свѣтлова съ 31 октября 1852 г. по іюнь 1856 г.; 2) вдова священника Александра Ивановна Гусева съ 1 октября 1856 г. по 1 августа 1861 г.; 3) вдова священника Александра Матвѣевна Смирнова съ 14 августа 1861 г. по 6 августа 1877 г. Преосвящ. Смарагдъ, во время своего управленія Рязанскою епархіей, былъ озабоченъ упорядоченіемъ строя училищной жизни и подысканіемъ лицъ, наиболѣе соотвѣтствовавшихъ служебнымъ требованіямъ. Такъ, въ 1859 г. онъ выписалъ изъ Орловскаго Введенскаго монастыря послушницу Евфимію Соютину (которая поступила туда 23 февраля 1853 г. изъ крестьянъ Таврической губ., имѣя отъ роду 38 лѣтъ) и зачислилъ въ составъ послушницъ Рязанскаго Казанскаго женскаго монастыря, но послушаніе ей назначилъ проходить при Рязанскомъ училищѣ дѣвицъ духовнаго званія „по непосредственному своему усмотрѣнію". Какъ полагаютъ, это сдѣлано было потому, что Смарагду желательно было имѣть въ училищѣ вѣрнаго чиновника, который не будучи связанъ съ другими служащими узами родства или близкаго знакомства, могъ бы негласно наблюдать за общимъ ходомъ училищной жизни и поставлять его иногда въ извѣстность о разныхъ происшествіяхъ въ училищѣ.

[2]) Александра Павловна Лихачева, дѣвица изъ дворянокъ, окончила курсъ въ домѣ трудолюбія и была назначена въ „пріютъ" учительницей рукодѣлія въ 1858 г.—на вакантное мѣсто, за увольненіемъ въ 1856 г. таковой же учительницы Людмиллы Свѣтловой, дочери первой начальницы сего „пріюта". А. П. Лихачева была уволена въ 1859 году по прошенію, поданному согласно предложенію архіеп. Смарагда.

[3]) См. письмо I-е на стр. 125, 1.

руживаетъ свое къ намъ усердіе приготовленіемъ вареньевъ, соленьевъ и всевозможныхъ сортовъ . . . . нья [1]); а Екатерина Тихоновна [2]) на предыдущей недѣлѣ была очень нездорова. Нынѣ ей совершенно лучше. Не знаю: отвѣчала ль она на ваше къ ней прекрасное письмо?—Обстоятельства служатъ ей извиненіемъ въ ея медленности, которую она безъ сомнѣнія исправитъ.

Миръ Божій да водворяется въ чистой душѣ Вашей! Благожелательнѣйшій Вамъ:

С. С. А. Р. З. [3])

№ IV.

† Честнѣйшую и благонравнѣйшую Госпожу Пелагею Васильевну искренно привѣтствуемъ, и посылаемъ ей наше благословеніе!

Благодареніе Господу, содѣйствовавшему Вамъ къ благополучному совершенію послѣдняго путешествія, столь нужнаго и полезнаго для младшей вашей дочери! [4]) По истинѣ Вы не щадите ни трудовъ, ни малаго своего достоянія для ея пользы (равно какъ и для всѣхъ дѣтей Вашихъ), и, если удастся Вамъ поправить ея зрѣніе: то сколь великая награда готовится Вамъ на небеси, за Ваши сугубыя, материнскія о ней попеченія!

Вы теперь намѣреваетесь пожить нѣсколько времени въ своей деревенькѣ [5]). Доброе дѣло!

„Щастливъ тотъ, кто далекъ отъ городскихъ суетъ,
„Какъ въ прежни времена, когда былъ древній свѣтъ,
„На собственныхъ коняхъ онъ землю удобряетъ,
„*Не долженъ никому* [6]), въ покоѣ пребываетъ;
„Присутственныхъ всѣхъ мѣстъ ему не нужно знать,
„И каменныхъ палатъ вельможей посѣщать. и проч.

Дай только Богъ, чтобъ деревенская жизнь пополнила Ваше не богатое здоровье, и хранила Васъ въ вожделѣнномъ покоѣ! О покой, покой!—Мнѣ еще припомнились объ этомъ предметѣ ученическіе стишки, коими, считаю не излишнимъ, услужить и вамъ:

„Внемли!—что нашу жизнь блаженну содѣваетъ?
„*Кто непріятностей* [6]), и судныхъ дѣлъ *не знаетъ* [6]),

---

[1]) Т. е. всякаго рода припасовъ такого же сорта: варенья, соленья, печенья и т. п. Сказано у Смарагда „...нья“, какъ у насъ говорится иногда о „нигилистахъ и другихъ ...истахъ“.

[2]) Жена Смарагдова брата Семена Петровича Крыжановскаго: см. письмо II-е на стр. 128.

[3]) Т. е.: Смиренный Смарагдъ, архіепископъ Рязанскій и Зарайскій.

[4]) Т. е. Маріи; см. стр. 119.

[5]) Т. е., конечно, въ селѣ Кривчиковѣ.

[6]) Эти слова подчеркнуты въ письмѣ самимъ Смарагдомъ.

„Кто веселъ, радостенъ, всегда безъ перемѣны;
„Имѣетъ друга ктò, неповрежденны члены;
„Не много золота, раздоровъ никакихъ;
„Не много блюдъ, и то, естественныхъ, простыхъ.
„Въ поступкахъ онъ своихъ не связанъ и свободенъ,
„Не долгій сонъ его, за то всегда спокоенъ;
„Не ропщетъ на судьбу, доволенъ ею онъ,
„Нѣтъ въ щастьѣ гордости, въ бѣдѣ не слышенъ стонъ,
„Сей съ равнодушіемъ на саму смерть взираетъ,
„Не содрогается, равно, какъ не желаетъ [1]).

Не правда ли, что описываемый человѣкъ по истинѣ можетъ назваться счастливымъ? Но другой вопросъ: Есть ли гдѣ либо въ мірѣ такіе счастливцы? Я по крайней мѣрѣ ни-

[1]) Смарагдъ любилъ приводить разные „стишки", напр., въ письмахъ къ архіеп. Иннокентію Борисову (см. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости" 1896 г., № 20, стр. 699) и архим. Іероѳею (№ 59 въ „Христіанскомъ Чтеніи" за 1911 г.), а себѣ сочинилъ даже эпитафію въ видѣ четверостишія, понынѣ украшающаго могилу его въ Рязанскомъ Архангельскомъ соборѣ (см. у *И. С[ладкопѣвцева]* въ „Прибавленіяхъ къ Рязанскимъ Епархіальнымъ Вѣдомостямъ" 1865 г., № 7, стр. 187). Откуда взяты настоящіе стихи, — не знаемъ. По указанію проф. Александра Іустиновича Малеина, первое изъ стихотвореній является близкимъ переводомъ изъ Горація и именно 2-го эпода:

Beatus ille, qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis
Solutus omni fenore
(Дальше двухъ стиховъ
въ переводѣ нѣтъ.)
Forumque vitat et superba civium
Potentiorum limina и т. д.

Второе стихотвореніе можетъ напоминать пересказъ слѣдующей эпиграммы Марціала (X, 47):

Vitam quae faciant beatiorem,
Jocundissime Mortalis, haec sunt:
[Res non parta lobore, sed relicta;
Non ingratus ager, focus perennis,]
Lis numquam, toga rara, mens quieta:
Vires ingenuae, salubre corpus,
Prudens simplicitas, pares amici;
Convictus facilis, sine arte mensa,
Nox non ebria, sed soluta curis,
Non tristis torus. et tamen pudicus,
Somnus, qui faciat breves tenebras:
Quod sis, esse velis nihilque malis,
Summum nec metuas diem, nec optes.

гдѣ таковыхъ не видывалъ. Всѣ ропщутъ и жалуются одинъ—на то, другой—на другое. Вотъ и я ропщу. Отъ чего?—Отъ того, что, при всѣхъ медицинскихъ стараніяхъ Г^на^ Доктора Лунина[1]), еще не прихожу въ первобытное состояніе здоровья, а о спокойствіи душевномъ и говорить нечего; въ этомъ отношеніи все у насъ противорѣчитъ содержанію выше приведенныхъ стишковъ. Какъ бы-то впрочемъ ни было, за все обязаны мы благодарить Господа, привлекающаго насъ къ Себѣ отрѣшеніемъ отъ всякихъ, житейскихъ комфортовъ и приманокъ..

Я до 25° числа сего Іюня не думаю никуда трогаться; а тамъ, если и поѣду куда, то не болѣе, какъ на 10 дней. Пишите къ намъ о себѣ обстоятельно; говорю объ этомъ потому, что въ послѣднемъ письмѣ вашемъ (отъ 3° числа) мы не нашли желаемой подробности и опредѣленности, вѣроятно по причинѣ поспѣшнаго изготовленія онаго, разлуки съ Васенькой[2]) и, можетъ быть еще другихъ какихъ-либо хлопотъ..—Замѣтку нашу изъ календаря (:а въ сердцѣ и вовсе ее не было:) мы охотно вычеркиваемъ. Но, простите, если я скажу, что должно всегда поступать такъ, чтобъ о прошедшемъ не жалѣть, а будущаго не пугаться! Блаженны слезы ваши; онѣ, конечно, происходятъ не отъ слабо-нервности, и, не подобны водѣ, напрасно и безполезно текущей; ибо „кто слезами разсѣваетъ, тотъ радостію пожинаетъ“[3]). Сего довольно для вашего понятливаго ума и благонравнаго сердца..

Пріимите еще увѣреніе въ истинномъ моемъ почтеніи, съ которымъ не забвенно пребываю: *Certain.*

Іюня 8[4]).

— Сей часъ получено извѣстіе, что у В. Князя Константина Николаевича родился сынъ: *Димитрій*[5]).

Издалъ **Н. Глубоковскій.**

Редакторъ, профессоръ С.-Петербургской духовной академіи
Петръ Смирновъ.

---

[1]) Докторъ Лунинъ былъ вольнопрактикующимъ врачемъ въ Рязани и состоялъ домашнимъ врачемъ преосвящ. Смарагда.

[2]) Т. е. сыномъ Василіемъ, выѣхавшимъ въ Петербургъ.

[3]) См. Псал. CXXV, 5: *сѣющіи слезами, радостію пожнутъ.*

[4]) 1860 года: см. прим. 5.

[5]) Родился онъ 1 іюня 1860 года.